ISSN 0024-7359



Abraham

Le père de la promesse

Emmanuel Boissieu
François Genuyt
Philippe Guillaume
Christiane Pelleschi
Jean-Louis Ska
André Wénin

266

Avril - Juin 2005

Avril-Juin 2005 - tome LIV - 2

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2005

Directeur :
Michel Demaison

Secrétaire de rédaction :
Jean-Michel Potin

Administrateur :
Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com



n° 266



Abraham
Le père de la promesse

Le père tant invoqué

Qui est Abraham aujourd'hui ? L'un des personnages bibliques le plus souvent évoqué. On pense aussitôt aux trois religions qui réfèrent à lui leur confession de foi monothéiste, aux innombrables commentaires philosophiques et théologiques du (non)sacrifice d'Isaac. Sur un registre plus symbolique, on pense aussi au modèle offert par la démarche de celui qui part pour il ne sait où, répondant à un appel jusqu'alors inentendu, ou du moins, non retransmis en des traditions vivantes.

Moins impressionnant que Moïse, moins ambigu que David, il ne fut ni législateur, ni prophète, ni roi, même s'il en porte quelques traits. En effet, la figure d'Abraham est complexe, telle que la composent les 14 chapitres de la Genèse. Ceux-ci reflètent des écritures plurielles, nourries des réflexions suscitées par les événements de l'histoire d'Israël jusqu'après le retour d'Exil. Comme si, plus la teneur historique est impalpable, plus elle se prêtait à des réinterprétations et à des projections qui finissent par dessiner un portrait d'autant plus vivant qu'il est contrasté. Plutôt que des oracles ou des leçons de sagesse, ces récits nous livrent des expériences à revivre sans cesse, autrement.

Ce qui demeure unique, inaugurant une rupture et le surgissement d'un nouveau rapport avec le divin, c'est le geste d'Abraham de quitter son milieu polythéiste et d'aller où le conduira le Dieu unique, sans retour. De ce pas, il a fait entrer l'humanité dans un nouvel âge. Pour faire acte de foi, chaque humain devra, d'une façon ou d'une autre, mettre ses propres pas dans l'empreinte de ce départ qui arrache aux liens du clan et du sol, aux miroirs des idoles, et d'abord à celui du moi. Mais quand on est capable de partir seul, c'est qu'on n'est plus seul.

L'Unique en choisit un pour être le père de multitudes appelées à leur tour à se tourner vers l'unique Père. Ce mouvement scande toute l'histoire du salut. Il inscrit dans les événements et au cœur des hommes ce qu'il en est des rapports du singulier et de l'universel. Ceux-ci prennent corps, avec la geste abrahamique, selon trois modalités concrètes de la révélation biblique.

- La Promesse d'une descendance charnelle qui constituera un peuple, plus tard doté d'une terre, est destinée à s'étendre aux dimensions de tous les peuples de la terre. Voilà à quoi est appelée l'occupation humaine du temps et de l'espace posés par la Création au commencement.

- L'Alliance indéfectible, conclue par Dieu avec cet homme et sa postérité, s'inscrit dans leur chair comme une marque d'appartenance exclusive. Que ce soit le mémorial d'une élection, en sa signification eschatologique, universelle, le signe en fut déjà donné par Abraham lui-même, faiseur d'alliances avec des étrangers. Voilà pour le régime nouveau sous lequel tout être créé à l'image de Dieu est appelé à vivre avec lui.

- Si la Promesse et l'Alliance, jamais abolies, annoncent l'Ultime, c'est en réalisant selon les conditions d'une histoire contingente la Bénédiction initiale sur toute la création : Abraham, qui s'est fait l'intercesseur pour beaucoup, sera béni par toutes les nations et c'est en lui qu'elles seront bénies.

Ici commence donc l'aventure spirituelle d'une « relation absolue avec l'Absolu ». Nouveauté séminale, pourrait-on dire, puisqu'elle engendra plusieurs lignées de croyances en un Dieu qui se révèle personnel, tout-puissant et miséricordieux. De fait, elle a quelque chose d'indépassable; elle ne sera pas reprise, au sens où elle n'aurait là qu'une fonction figurative et trouverait sa réalité et sa vérité ailleurs, par exemple dans le Nouveau Testament. Jésus lui-même n'est jamais nommé « nouvel ou second Abraham », alors qu'il est souvent identifié en rapport avec des personnages élus par Dieu, comme Moïse ou Elie, ou avec telle figure prophétique, royale ou sapientielle, et d'abord avec Adam. Les allusions au patriarche dans les évangiles et les écrits apostoliques gardent quelque chose de la complexité des récits de la Genèse. Tandis que la généalogie selon Matthieu ne remonte pas en amont de ce premier père, Jean fait proclamer à Jésus un « Avant Abraham, je suis » qui, renversant l'ordre des générations charnelles, met à l'origine de toute filiation spirituelle la Parole qui crée et qui sauve. Chez Paul la référence abrahamique est capitale pour fonder la primauté de la démarche de foi sur l'observance de la loi mosaïque, mais elle est présentée dans l'épître aux Hébreux comme creusée par une attente, une incomplétude, tant pour celui qui part avec les siens « ne sachant où il allait » que pour les biens promis : « Vivant dans un pays étranger, sous des tentes...ils ont vu et salué de loin l'objet des promesses » (He 11, 8-19). La fécondité plénière de cette paternité est encore à venir. Mais n'est-ce pas le lot de la fécondité paternelle de devoir perdre la mainmise sur ce qu'elle transmet et de ne pas savoir jusqu'où elle ira ?

Invoqué, revendiqué comme père, peut-être au-delà même des fidèles des religions monothéistes, Abraham reconnaîtra ses enfants en les accueillant en son sein pour l'éternité (Luc 16, 19-30) : une manière de signifier que cette paternité se transcende en un geste maternel, renvoyant ainsi à celle de Dieu.

Philippe Guillaume

Etat de la question historique

L'Abraham biblique est bien plus qu'un personnage historique. En effet, l'Abraham victorieux de la coalition internationale menée par Kedorlaomer peut difficilement être le même que le bédouin qui a peur que les Égyptiens ne le tuent pour prendre sa belle épouse. Et comment Isaac peut-il être qualifié de fils unique, alors que la Genèse raconte les circonstances de la naissance et de l'enfance d'Ismaël ainsi que le nom des six fils de Qetoura ? Ces contradictions ne sont pas l'œuvre d'un scribe étourdi, mais les indices textuels d'une maturation littéraire de plusieurs siècles qu'un lecteur attentif peut repérer. Avant de tracer à grands traits les étapes possibles de ce processus, voyons si le père des croyants a laissé des traces archéologiques.

Archéologie du premier patriarche

En dehors de la Bible, on n'a pour l'instant aucune attestation du nom « Abraham ». Les récits de Genèse 12-25 reflètent des pratiques bien attestées en Orient ancien, comme les traités d'alliances, l'utilisation de la servante comme mère porteuse et les procédures pour l'achat du champ de Makpéla. Mais le seul indice qui s'approche d'Abraham lui-même provient de Beth-Shéân, sur la seconde stèle érigée par Pharaon Séti I[er] (vers 1290 av. J-C.) pour célébrer sa victoire sur une coalition d'*Apiru* qui menaçait une entité nommée Ruhma :

> « Ce jour-là, on vint dire à sa majesté, vie, santé, force : "Les Apiru du mont Yarmutu et les Tayaru (...se sont mis) à attaquer les Aamou de Ruhma". Alors sa majesté dit : "Qu'est-ce que se croient ces misérables Apiru qu'ils saisissent leurs arcs pour créer de nouveaux désordres ? Ils se rendront compte qu'ils ne connaissent pas le prince, vaillant comme un faucon et un taureau robuste, à la démarche rapide, aux cornes pointues, aux ailes déployées, chaque membre aussi dur que du bronze, pour dévaster le pays de Djahi dans toute son étendue..." »[1]

Les Égyptiens désignent comme « Apiru » les groupes opérant à partir des montagnes palestiniennes, groupes que l'Égypte ne contrôle pas. Les pharaons organisent des chasses à l'homme contre les Apiru qu'ils emportent en Égypte comme esclaves. Cette désignation est vraisemblablement l'origine du nom Hébreu[2]. Des Apiru ont attaqué Ruhma, une entité inconnue en dehors de ce texte, des protégés de Séti. Ce groupe Ruhma pourrait alors avoir comme ancêtre éponyme Abraham « père de Raham ». Hypothèse invérifiable, certes, mais trace unique d'une entité qui aurait pu revendiquer un certain Abraham comme aïeul. Cependant, il faut souligner les disparités de ce texte avec l'Abraham des récits bibliques qui va et vient librement en Palestine en n'y rencontrant que quelques Hittites autour d'Hébron. Au Bronze récent (entre 1600 et 1050 av. J-C.), cet hypothétique groupe abrahamique est sauvé par des Égyptiens en Galilée, alors que ce n'est qu'en Égypte même que l'Abraham biblique rencontre des Égyptiens qu'il roule allègrement. Si des enfants d'Abraham peuvent être repérés en Galilée au douzième siècle, leur situation ne correspond ni au cadre géographique ni au contexte politique de l'Abraham de la Bible.

Archéologie littéraire

Comme c'est presque toujours le cas, la Bible offre un portrait beaucoup plus riche que l'archéologie. Bien qu'il s'agisse aussi d'hypothèses, on peut repérer quatre strates principales dans les traditions d'Abraham.

---

1. J. BRIENT & M.-J. SEUX, *Israël et les nations d'après les textes du Proche Orient ancien*, Service biblique Évangile et Vie, Paris, 1989, p. 62.
2. A.F. RAINEY, "Review of W. Moran, Les lettres d'el-Amarna", *Biblica* 70 (1989), pp. 566-572 ; R.S. HESS, "Alalakh Studies and the Bible: Obstacle or Contribution ?", in M.D. COOGAN, J.C. EXUM & L.E. STAGER (eds), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King* (Westminster / John Knox Press, Louisville, 1994), pp. 199-215 (205-208).

Abraham (Mamré)

Les récits d'Abraham sont ancrés au nord d'Hébron, autour du chêne de Mamré, un lieu de culte situé aux confins de plusieurs territoires claniques qui sont encore repérables aujourd'hui[3]. L'orthographe judéenne hlh' « sa tente » (Gn 12, 8 ; 13, 3 ; 35, 21) au lieu de l'hébreu biblique wlh' (Gn 4, 20 ; Ex 26, 13...) confirme la provenance méridionale d'Abraham. Pourtant, Abraham était probablement inconnu à Jérusalem située à quelques 30 kilomètres au nord de Mamré. Peu avant 597 av. J-C., Ezékiel découvre Abraham et n'est guère impressionné par ce que l'on en dit :

> « Fils d'homme, les habitants de ces ruines qui se trouvent sur le sol d'Israël disent : Abraham qui était seul prit possession du pays ; nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession. » (Ez 33, 24).

Le mépris était réciproque puisque le récit d'Abraham ne mentionne jamais Jérusalem (pas plus que le reste de la Torah !) si ce n'est sous le masque de Sodome[4].

Abraham-Jacob (Béthel)

Béthel, par contre, figure en bonne place dans les pérégrinations d'Abraham. C'est en effet près de Béthel que Yhwh montre l'étendue du territoire promis à ses descendants, à savoir la province de Yehud dès 597 av. J-C.[5] s'étendant de Béthel à Mamré (Gn 12, 8 ; 13, 14-18). Ainsi, à part Ezékiel et Es 51, 2 (texte d'au moins un siècle postérieur à Ezékiel), les textes prophétiques mentionnent toujours Abraham en lien avec Jacob (Es 29, 22 ; 41, 8 ; 63, 16 ; Jer 33, 26 ; Mi 7, 20), confirmant que c'est Béthel qui met par écrit les traditions de Mamré, durant le sixième siècle.

Bien que Jacob ait reçu l'ordre de s'établir de manière permanente à Béthel (Gn 35, 1), le chapitre se termine par une incursion de Jacob

---

3. G. LEHMANN, "The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E." in A.G. VAUGHN & A.E. KILLEBREW (eds), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period* (SBLSS, 18 ; SBL, Atlanta, 2003), pp. 117-162.
4. Pour l'identification de Sodome comme Jérusalem, *cf.* Dt 29, 18-28 ; 32, 16-36 ; Es 1, 7-10 ; 3, 1-9 ; Jer 23, 14 ; Lam 4, 6 ; Ez 16, 43-58 ; Am 4, 11.
5. E.A. KNAUF, "Towards an Archaeology of the Hexateuch" in J.C. GERTZ, K. SCHMID & M. WITTE (eds), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW, 315 ; Walter de Gruyter, Berlin & New York, 2002), pp. 275-294.

en territoire abrahamique (Gn 35, 21), scellant ainsi l'union des deux figures ancestrales. Abraham est ainsi rattaché au cycle de Jacob qui, lui, est transmis à Béthel depuis les origines d'Israël. Ce rattachement permet d'étendre l'idéologie de Jacob au territoire judéen : les promesses selon lesquelles Israël est installé dans le pays que lui a donné Yhwh concernent aussi Juda (hormis Jérusalem). La destruction de Jérusalem et l'exil de ses survivants (586 av. J-C.) n'ont pas remis en cause cette promesse qui s'adresse aux Judéens installés au sud de Jérusalem, jusqu'à Bethléem (mais Hébron et le Néguev sont désormais sous la coupe édomite). C'est bien Jacob qui sauve Abraham :

> « C'est pourquoi, ainsi parle le SEIGNEUR, le Dieu de la maison de Jacob, lui qui a racheté Abraham : désormais, Jacob ne sera plus déçu, son visage ne pâlira plus. » (Es 29,22)

L'agressivité exprimée dans les bénédictions de Jacob sur Juda et Benjamin (Gn 49, 8-12.27) place ces deux tribus à part et suggère qu'elles concluaient le complexe littéraire Abraham-Jacob avant qu'elles ne soient intégrées dans le catalogue plus large de Genèse 49. Ruben y représente alors les royaumes d'Israël et de Juda que les empires qui ont dominé la Palestine ont rendu obsolètes (Gn 49, 3-4), alors que Joseph (Gn 49, 22-26) porte les espoirs de la nouvelle communauté de Béthel qui a survécu au passage de Nabuchodonosor[6].

Quant à la triade « Abraham-Isaac-Jacob », elle n'apparaît pas avant la destruction de Jérusalem (586 av. J-C.)[7].

Le Document Sacerdotal

Au début de la période perse (538 av. J.-C.), il n'y a guère plus de deux générations qu'Abraham est devenu un ancêtre d'Israël avec Jacob[8]. Jérusalem est en ruine, mais la vie continue à une dizaine de kilomètres au nord, autour de Gabaon la nouvelle capitale de la province, et autour du sanctuaire de Béthel, que ni Josias, ni les Babyloniens n'ont détruits[9]. C'est là que sont conservés les récits de Moïse-Josué,

---

6. E.A. KNAUF, "Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature" in O. LIPSCHITS & M. OEMING (eds), *Judah and the Judeans in the Persian (Achaemenid) Period*. Proceedings of the Conference held in Heidelberg University, July 2003 (Eisenbrauns, Winona-Lake, sous presse).
7. R.J. TOURNAY, "La triade « Abraham-Isaac-Jacob »" *Revue Biblique* 103 (1996), pp. 321-336.
8. D. NOCQUET, "Abraham ou le « père adopté ». Où se cache l'historicité d'Abraham?", *Foi et Vie* 96 (1997), pp. 35-53.
9. En 2 R 23,4.15, Josias ne détruit pas tout le sanctuaire qui est probablement celui mentionné en Jer 41, 5.

Amos, Osée et Jérémie (deux enfants du pays de Benjamin), le livre des Sauveurs (Juges) Abraham-Jacob, les Psaumes d'Asaf et aussi les rouleaux qui furent sauvés de la destruction du Temple de Jérusalem (David, Samuel-Rois, premiers Psaumes de David).

Cambyse, le successeur de Cyrus, prépare l'invasion de l'Égypte (vers 525 av. J-C.)[10] et décide de redynamiser la zone frontière pour fournir un soutien logistique au corps expéditionnaire. L'administration impériale parle même de rebâtir Jérusalem. Un théologien génial compose alors une œuvre nouvelle, le Document Sacerdotal[11], qui prend en compte les leçons du passé pour préparer un avenir meilleur. Il faut dépasser les clivages Israël/Juda, Jérusalem/Béthel, Yhwh/Baal, il faut remonter plus loin que David ou Saül, digérer la mort précoce du bon roi Josias et la ruine de Jérusalem, la perte d'Hébron et du Néguev. Le récit commence donc au premier jour de la création (Gn 1), s'inspire des grands mythes babyloniens, instaure un calendrier d'inspiration zoroastrienne qui relègue le dieu lunaire au rang de petit luminaire[12] et énonce un nouveau type de relation avec Yhwh. Puisque le pacte mosaïque a échoué, puisque aucun roi n'a réussi à observer fidèlement les commandements, Yhwh instaure une alliance inconditionnelle. Yhwh promet à Noé de raccrocher l'arc de guerre dans le ciel, de ne plus jamais se mettre à la tête d'une armée (Gn 9). Le sens de l'arc-en-ciel est consolidé par un signe effectué sur les nouveau-nés, la circoncision, signe d'appartenance indélébile (Gn 17). Puisque l'humain est incapable d'être un partenaire de confiance,

---

10. A. de Pury, "Abraham. The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor", in S.L. McKenzie, Th. Römer & H.H. Schmid (eds), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John van Seters* (BZAW, 294 ; Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2000), pp. 163-181 (note 22).

11. Dans le système de l'exégète allemand Julius Wellhausen, P constituait la source la plus récente du Pentateuque. Aujourd'hui, P est avec D (Deutéronomiste) ce qui reste du système. Pour ceux qui ne croient plus en l'existence d'une historiographie deutéronomiste rédigée à la période exilique, P^1 (*Priesterschrift Grundschicht*) constitue le premier récit des origines d'Israël, de la création à l'entrée dans la terre promise (Jos 5). *Cf.* J.L. Ska, 'De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal', *Biblica* 76 (1995), pp. 396-415 ; W.H.C. Propp, 'The Priestly Source Recovered Intact ?', *Vetus Testamentum 46* (1996), pp. 458-478. Après la création et le déluge, les deux alliances inconditionnelles avec Noé et Abraham constituent le fondement de la théologie sacerdotale. Comme Abraham relègue Jacob au second plan, l'importance de Moïse et de Josué est minimisée par rapport à Aaron et Eléazar. Au Sinaï est révélé le plan de la tente de la rencontre, et non des lois (Ex 26-27). La terre promise est vide et donc ne requiert aucune conquête (Nb 12), car P est résolument non violent.

12. Le détour d'Abraham par Harân n'est pas fortuit. Harân est un haut lieu du culte du dieu lunaire Sîn particulièrement vénéré par Nabonide, le dernier empereur babylonien (556-539). Terah meurt à Harân. Or Terah porte un nom assez proche du nom hébreu de la lune : « yerah ». Ph. Guillaume, "Le Shabbat, base d'un nouveau calendrier", *Etudes Théologiques et Religieuses* (2004), pp. 403-410.

Dieu prend sur lui toutes les obligations. A Abraham est révélé le nouveau sens de la circoncision, et pour que ce signe ne soit pas marque d'exclusion, une génération intermédiaire s'intercale entre lui et Jacob. Abraham est circoncis avec son fils Ismaël, le père des Edomites qui contrôlent Hébron et le sud judéen. L'année suivante, un second fils (et donc pas unique) est circoncis, Isaac. Ces deux fils seront présents à Hébron pour y ensevelir Abraham, et établir une revendication sur Hébron (Gn 25, 7).

Parallèlement à l'ajout de cette génération intermédiaire, des pans entiers du cycle de Jacob sont expurgés pour ne laisser dans P^g[13] que le squelette du cycle : le départ pour épouser des cousines syriennes et le retour avec une descendance nombreuse pour illustrer la promesse de Gn 1, 22 (Gn 27, 46-28 : 31, 17 ; 35, 9.22-29). Le but est de faire descendre Jacob à Mamré et même à Hébron (5 kilomètres au sud de Mamré) chez Isaac.

La rédaction de la Torah (Jérusalem et Samarie)

C'est lors de la formation de la Torah (vers 400 av. J-C.) que l'on réinsère l'ensemble du cycle de Jacob sur la trame narrative de P^g. Abraham reçoit encore des ajouts qui signalent le rejet de l'œcuménisme optimiste de P^g. Le plus substantiel est probablement la rencontre d'Abraham et de Melchisédech (Gn 14) qui présente Abraham comme général capable de tenir tête à une redoutable coalition internationale. Cet épisode militaire cherche à placer Abraham comme substitut aux espérances de rétablissement davidique déçues par l'imposition d'un contrôle direct par les empires babyloniens et perses[14].

Bien que ce chapitre contienne peu d'indicateurs de datation, le sacrifice d'Isaac appartient probablement à la rédaction finale de la Torah. En un mot (Kdyxy) « ton unique », Gn 22, 2 élimine Ismaël qui avait pourtant reçu le signe de l'alliance avant Isaac. Ainsi, les Edomites (Ismaël et Esaü) sont exclus de l'autonomie fondée sur la Torah. Seuls Jérusalem et Samarie bénéficient de ce statut.

---

13. Voir *supra*, note 11.

14. B. GOSSE, "L'Alliance avec Abraham et les relectures de l'histoire d'Israël en Ne 9, Ps 105-106, 135-136 et 1 Ch 16", *Transeuphratène* 15 (1998), pp. 123-135.

Après la Torah

La canonisation met un terme à l'évolution de la figure d'Abraham dans la Torah, mais la lutte continue. Au Psaume 105, les patriarches restent en concurrence avec David : la présence dans le pays est fondée sur les promesses faites aux patriarches et non sur des droits d'une dynastie royale. Abraham y représente l'ancêtre international et apolitique contre les attentes du nouveau David messianique dont le trône a été renversé (Ps 89, 45). Chaque trône n'est-il pas le complice de l'injustice (Ps 94, 20)[15] ?

Mais après la rébellion des Maccabées, les Hasmonéens rétablissent ce trône, canonisent les Prophètes (vers 150 av. J-C.) et se présentent comme successeurs légitimes des rois de Jérusalem. En réaction, le christianisme désarmera le messie pour le mettre en conformité avec le père de la foi.

***

Si l'archéologie n'apporte pour l'instant qu'une seule attestation d'un groupe qui aurait pu se comprendre comme descendants d'un Abraham, il faut faire un bond de sept siècles pour atteindre la mise par écrit des traditions d'Abraham en provenance de Mamré. Ce sont les théologiens de Béthel qui rattachent Abraham au cycle de Jacob pour consolider l'identité de ceux qui ne sont pas partis à Babylone. Au début de la période perse, le récit sacerdotal fait descendre Abraham et Jacob à Hébron et incorporent Isaac et Ismaël aux patriarches. Enfin, la canonisation de la Torah exclut Ismaël et Esaü et relègue les récits guerriers de Josué et de David au rang de traditions apocryphes. La collection des Prophètes (Josué à Malachie) est canonisée par la dynastie hasmonéenne de Jérusalem pour justifier ses conquêtes et légitimer son trône, prélude à un nouveau désastre. Le nationalisme prophétique ne peut empêcher la destruction de Jérusalem en 70. L'antidote au légalisme mosaïque et au nationalisme davidique, c'est Abraham.

Philippe GUILLAUME
Professeur d'Ancien Testament
Near East School of Theology, Beyrouth

15. B. GOSSE, "Abraham comme figure de substitution à la royauté davidique, et sa dimension internationale à l'époque postexilique", *Theoforum* 33 (2002), pp. 163-186.

13, rue Louis
Perrier - 34000
MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 91

E-mail abonnements
administration@revue-etr.org

E-mails secrétariat
contact@revue-etr.org

Abonnement 2005 :
France 31 €
Etranger 35 €

Abonnement de soutien :
France 42 €
Étranger 45 €

Tables 1976-1990 : 8 €
(franco 12 €)

Prix de ce n° : 10 €
(franco 13 €).

Site Web :
http://www.revue-etr.org/

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 80 **2005/1**

André Wénin

Abraham au-delà de l'idolâtrie

« Ainsi parle Adonaï, Dieu d'Israël :
Au-delà du Fleuve habitèrent vos pères
depuis toujours, Tèrakh père d'Abraham et père
de Nakhor, et ils servirent d'autres dieux.
Et je pris votre père Abraham d'au-delà
du Fleuve et je le fis aller dans toute la terre
de Canaan... » (Jos 24, 2-3a)

Dans ces quelques mots par lesquels Josué entame sa rétrospective de l'histoire du peuple qu'il va inviter ensuite à l'alliance avec Dieu, l'élection d'Abraham par Adonaï est liée à une rupture décisive avec l'idolâtrie de ses ancêtres, jusqu'à celle de son père Tèrakh. Mais pour la tradition juive, avant même d'être appelé, Abraham était attaché au Dieu unique. Voici ce que raconte le *Midrash Rabba* de la Genèse (38, 10) :

Térah était un fabriquant d'idoles. Un jour qu'il devait aller quelque part, il laissa Abraham vendre à sa place. [...] Une femme, tenant un plat de farine, vint et lui dit : Prends et offre-le leur. Il se leva, prit un bâton, fracassa toutes les idoles et mit le bâton dans les mains de la plus grande. De retour son père s'écria : Qui a fait cela ? – Comment te le cacherais-je, répondit Abraham ! Une femme, tenant un plat de farine, est venue et m'a dit : Prends et offre-le leur. Et c'est ce que j'ai fait. Mais une idole s'est écriée : C'est moi qui mangerai la première. Une autre s'est

écriée : Non, c'est moi ! La plus grande s'est alors saisie d'un bâton et les a toutes fracassées. – Que me racontes-tu, s'exclama Térah, elles ne comprennent rien ! – Père, répliqua Abraham, tes oreilles seraient-elles sourdes à ce que dit là ta bouche ! Térah se saisit d'Abraham et le livra à Nemrod [le roi].

Nemrod dit à Abraham : Adore le feu. – Autant adorer l'eau puisqu'elle éteint le feu ! – Eh bien, adore l'eau ! – Autant adorer les nuages puisqu'ils portent l'eau ! – Eh bien, adore les nuages ! – Autant adorer le vent (rouah) *puisqu'il disperse les nuages ! – Eh bien, adore le vent ! – Autant adorer l'homme qui porte (en lui) le souffle* (rouah) *! – Tu me payes de mot ! Moi, je me prosterne devant le feu, je vais t'y jeter et que ce Dieu devant qui tu te prosternes vienne t'en délivrer ! Haran (le frère d'Abraham) était partagé : Si Abraham sort victorieux, méditait-il, je dirai : Je suis pour Abraham. Si Nemrod sort victorieux, je dirai : Je suis pour Nemrod. Une fois Abraham jeté dans la fournaise ardente puis délivré, on demanda à Haran : Pour qui es-tu ? – Je suis pour Abraham ! On se saisit alors de lui et on le précipita dans la fournaise. Ses entrailles furent consumées et en sortant il mourut devant son père. C'est ce que le texte dit : « Haran mourut devant son père Térah »*[1].

I

Idolâtrie

Cet amusant petit récit n'illustre pas seulement l'opposition du jeune Abraham à l'idolâtrie. Il est surtout plein d'enseignement sur la logique de l'idolâtrie qu'Abraham refuse. Sa façon de relater à son père la destruction des statuettes en dit long, en effet, sur ce que l'idolâtrie représente à ses yeux[2]. Pour lui, le fond de l'attitude des idoles est la convoitise : chacune veut se jeter la première sur la farine offerte pour en profiter au maximum, quoi qu'il en soit des autres. À ce jeu

1. Citation de Gn 11, 28 que ce midrash commente. La traduction est tirée de *Midrash Rabba*, t. 1 Genèse Rabba. Traduit de l'hébreu par B. Maruani et A. Cohen-Arazi, Verdier (coll. « Les Dix Paroles »), Lagrasse, 1987, p. 392-393.

2. Sur cette logique, voir mon article « Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament », *RTL* 34 (2003), p. 27-42 (surtout p. 28-37).

de rivalité, le plus fort finit toujours par dicter sa loi aux autres et par les éliminer – ce que soulignent la mise en scène d'Abraham et le récit explicatif fait à son père.

Mais on le sait : l'idole n'est qu'une projection de l'idolâtre lui-même. Aussi révèle-t-elle l'attitude profonde de ce dernier. (N'est-ce pas ce qu'Abraham met en évidence dans son dialogue effronté avec le roi ? Se prosterner devant l'idole revient, en fin de compte, à se prosterner devant l'homme, à se soumettre à soi-même, à la loi tyrannique de son propre désir ou de sa peur, quand ce n'est pas à la loi des autres.) De fait, la loi du plus fort est bien celle de Tèrakh, qui livre son fils au roi, et celle de Nemrod lui-même qui prétend imposer sa loi et cherche à éliminer celui qui, comme Abraham, ose lui résister ou qui, comme Harân, se prononce contre lui.

L'épisode final avec Harân complète bien le tableau. Qui épouse comme lui la logique de la loi du plus fort est réduit à n'être qu'un suiveur toujours prêt à se conformer, à s'aligner, à se soumettre. Son monologue intérieur est clair à ce sujet, et ce qui lui arrive ensuite figure adéquatement le résultat d'une telle attitude : le sujet se consume intérieurement et finit par mourir, par fondre devant le puissant qui impose sa loi. Quant au feu devant lequel il faut se prosterner, soi-disant pour éviter d'y périr, il n'est rien que celui de la fournaise (en hébreu, *'our*), lieu de fusion où l'un disparaît dans l'autre, c'est-à-dire se laisse absorber par le désir tout-puissant d'un autre.

Térakh et la logique de Babel

Avec cette fournaise, le midrash évoque clairement la ville de Tèrakh « Our des Babyloniens »[3], le lieu où, selon Gn 11, 28, Harân meurt devant son père. Mais il introduit également la figure de Nemrod, le roi de Babel en Gn 10, 8-10. Voilà qui ramène au récit biblique. Car l'idolâtrie dont il est question dans le midrash est exactement la loi de Babel. Après avoir dit que Babel est la capitale du royaume de Nemrod (10, 10), le récit biblique en raconte la construction. Elle est le fait de gens qui se proposent de se réduire eux-mêmes en esclavage en fabriquant

3. Dans l'hébreu : « des Chaldéens », nom biblique des Babyloniens.

des briques pour bâtir une ville autour d'une citadelle dont le chef sera porté aux nues[4] ; eux-mêmes, en sujets soumis, feront le nom de ce chef, son renom, se protégeant à son ombre de la peur d'une dispersion qui les livrerait à eux-mêmes et les affaiblirait d'autant (11, 3-4). La fusion de tous en un, le plus fort qui, à l'instar de Nemrod, le chef guerrier et chasseur (voir 10, 8-9), rassure les esclaves volontaires auxquels il dicte sa volonté, telle est la loi de Babel. À cela, Adonaï s'oppose radicalement, préférant décidément la diversité et la différenciation que ne manque pas de provoquer la dispersion (11, 6-9).

Cela dit, où le midrash va-t-il chercher que le père d'Abraham, Tèrakh, était un idolâtre ? En Jos 24, 2, sans doute, texte cité en exergue ci-dessus. Mais Josué a-t-il raison d'émettre un tel jugement ? Oui. En effet, quand le narrateur de la Genèse évoque de façon succincte mais précise la famille de Tèrakh (11, 26-32), il la décrit comme une famille « babélique »[5]. Cela ressort particulièrement du verset 31 : « TERAKH prit ABRAM son *fils* et LOT *fils* d'HARAN, *fils* de son *fils*, et SARAÏ sa *bru*, *femme* d'ABRAM son *fils*. »

En lisant ces deux lignes, le lecteur est frappé par la séquence de six NOMS PROPRES suivis de termes décrivant *un lien de parenté*, sept au total. Au niveau de l'information, tous ces mots sont inutiles : le narrateur a déjà dit qu'Abram est le fils de Tèrakh et Lot celui d'Harân (v. 27) et que Saraï est l'épouse d'Abram (v. 29). Pourtant, il les répète dans une série où tous sont minutieusement déterminés soit par un possessif renvoyant à Tèrakh (5 fois), soit par le nom d'un fils du même Tèrakh, le lien à ce dernier étant alors redit (2 fois). On notera en particulier, en début et en fin de série, la même expression « Abram son fils ». Le tout en dépendance du verbe « prendre », verbe qui dit le pouvoir, la mainmise, et dont Tèrakh est sujet. Peut-on souligner davantage la plus qu'étroite appartenance mutuelle de tous ces gens sous la dépendance de Tèrakh qui, lui, ne dépend de personne ?

---

4. J'exploite ici un double sens de l'hébreu : la "tête" de la tour qui est dans les cieux peut renvoyer aussi à son "chef", soit le roi de la ville. Pour l'argumentation, voir mon article « La dispersion des langues à Babel : malédiction ou bénédiction ? », in P.-A. DEPROOST, B. COULIE (éds), *Les langues pour parler en Europe. Dire l'unité à plusieurs voix*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 13-28, surtout 19-23.
5. Je développe cette lecture dans « Abram, fils de Tèrakh. Une interprétation de Genèse 11, 26-32 », *Cahier de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* 20 (1996) p. 135-151.

Le narrateur enchaîne alors : « et ils sortirent avec eux de Our des Chaldéens... » L'expression est bizarre. On attendrait « il les fit sortir », lecture attestée par l'hébreu samaritain et beaucoup de versions anciennes, ou au moins « il sortit avec eux », donné dans un texte syriaque. C'est pourtant bien ainsi que s'exprime le texte hébreu massorétique. Et que dit-il, dans son étrangeté même, sinon que, pris par Tèrakh, tous font ce que celui-ci fait, imitant son mouvement, chacun avec ceux qui lui sont liés par de multiples liens, comme s'ils étaient fondus les uns dans les autres. Voilà donc comment Tèrakh met la main sur le destin des « siens » et fait d'eux des suiveurs, leur imposant son désir avec leur consentement spontané. C'est bien là la logique de Babel décrite plus haut, où tous fusionnent en un, se rangeant comme spontanément à l'avis du seul sujet qui impose son désir à tous ; la logique de l'idolâtrie, aussi, selon le midrash rapporté plus haut.

On ajoutera que cette logique de Babel et de Tèrakh est idolâtre en ce qu'elle est une logique du même : une même langue, des mêmes mots, un même projet, un même nom – celui du chef ; un seul groupe, qui à la fois enferme les personnes et les protège de ce dont ils disent avoir peur. Le tout dans l'aveuglement sur l'esclavage qui s'instaure ainsi. N'est-ce pas ce qui est au cœur de l'idolâtrie, où l'homme se prosterne devant un Dieu fait à son image, ce qui le rassure mais l'enferme aussi en lui-même sans qu'il s'en rende compte ? C'est en tout cas à cette logique que l'appel d'Adonaï va arracher Abram (Gn 12, 1-4)[6].

> [1] *Adonaï dit à Abram : « Va-t'en de ta terre et de ton enfantement et de la maison de ton père vers la terre que je te ferai voir,* [2] *pour que je fasse de toi une grande nation et que je te bénisse et que je rende grand ton nom et que tu sois bénédiction* [3] *et que je bénisse ceux qui te bénissent – mais qui te méprise, je le maudirai – et qu'en toi acquièrent pour eux la bénédiction tous les clans du sol. »*

6. Je reprends ici la substance d'un article antérieur : « Abraham : élection et salut », *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996), p. 3-24, surtout 10-15 et 23-24.

II

Bénédictions

L'appel divin fait brèche. Car il est d'emblée invitation à écouter la parole d'un autre qui, dans le récit biblique (au contraire du Midrash), est inconnu d'Abram. Adonaï lui demande de se lancer dans une aventure qui débute par une rupture d'avec « *ta* terre, *ton* enfantement et *ta* maison paternelle ». La phrase l'indique clairement : la seule personne concernée, c'est Abram lui-même. Il est le sujet d'un verbe et les trois compléments sont référés à lui, tous affectés de la préposition de séparation. Abram doit se séparer de ce qui est sien, mais aussi, on l'a vu, de ce qui le possède et l'enferme en le liant à un commencement dont il dépend depuis toujours, « la maison de son père ». Ce à quoi Adonaï l'invite, c'est donc à devenir lui-même : « Il manquait à lui-même et, pour y parvenir, il s'est entendu dire qu'il devait laisser ce qu'il avait, ce qu'il était déjà »[7]. Il s'agit bien d'un travail sur lui-même, comme le souligne peut-être le datif attaché au verbe (*lék-leka*, littéralement « Va pour toi ») et auquel les grammairiens donnent un sens réfléchi indiquant que l'action concerne particulièrement le sujet de l'action[8]. Mais Abram doit également quitter l'univers de la convoitise typique de l'idolâtrie. En effet, s'il se sépare de ce qui est sien, c'est pour aller vers quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la possession, mais de la relation, « la terre que je te ferai voir ». Non pas une terre à avoir, mais à-voir, quand Adonaï le voudra.

Ce qui est ainsi réclamé d'Abram est à l'opposé du désir des gens de Babel. Au lieu de la fusion en un grand tout, c'est un devenir singulier, unique ; au lieu de la volonté d'être rassuré, c'est la confiance qui suppose que l'on prenne le risque de vaincre la peur de l'inconnu. Précisément ce qui est de nature à ouvrir quelqu'un à une relation juste avec autrui.

Que l'aventure à laquelle Adonaï invite Abram soit essentiellement relationnelle, la suite le montre avec une grande limpidité par deux séries de trois verbes qui, par leur forme grammaticale, décrivent autant les

---

7. G. LAFON, *Abraham ou l'invention de la foi*, Le Seuil (Points sagesses ; 115), Paris, 1996, p. 66.
8. Ainsi P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew II*, Rome, 1996, § 133d.

conséquences du départ d'Abram qu'une promesse divine. C'est d'abord une relation forte avec Adonaï, à l'opposé de l'idolâtrie (v. 2a) :

> « pour que JE fasse *TOI* en *grande* nation
> et que JE bénisse *TOI*
> et que JE *grandisse* le nom de *TOI* »

Dans ces mots, Abram s'entend promettre que son départ permettra à Adonaï de lui assurer un avenir bien à lui. On notera que les deux éléments extérieurs, soulignés par le mot « grand », viennent comme remplacer ce qu'Abram est invité à quitter au verset 1 : au lieu d'en rester à « son enfantement », au passé de ses commencements, Abram deviendra une grande nation, et le nom qui lui vient de « la maison de son père » sera (ag)grandi par Dieu. Tout cela s'ajoute à la terre qu'Adonaï lui fera voir s'il quitte « sa terre » (v. 1b). Au centre de cette série, figure la bénédiction que la seconde série va développer. Mais d'ores et déjà, on peut comprendre qu'il s'agit là de la conséquence du renoncement à la convoitise et à l'idolâtrie qui, depuis le serpent, engendrent malédiction et mort. Or, le fruit de la bénédiction, c'est la vie et son épanouissement, comme l'indique le phrasé des deux premières bénédictions divines (« Fructifiez, multipliez, emplissez », 1, 22.28). Voilà ce qui attend Abram, s'il s'en va.

Mais Adonaï n'en reste pas là. Ce qu'il a en vue n'est pas seulement une relation à deux, qui représenterait pour Abram un nouveau risque d'enfermement dans la fusion (v. 2b-3) :

> « et que TU sois bénédiction
> et que je bénisse ceux qui bénissent TOI [...]
> et qu'*acquièrent-pour-eux-bénédiction*[9]
> par TOI tous les clans du sol ».

Cette seconde série de verbes reprend la bénédiction d'Abram figurant au centre de la première série pour préciser qu'elle est destinée à s'étendre et pour décrire comment cela peut se faire. La relation passe ici à trois termes : Adonaï, Abram et les familles de la terre. Ainsi, si Abram reçoit la bénédiction, c'est pour devenir bénédiction pour d'autres, pour que la vie le traverse et, à travers lui, par lui, rejoigne

9. L'expression forme un seul verbe en hébreu. La traduction proposée n'est pas retenue par tous les traducteurs, mais à mon sens, elle est la plus cohérente avec le reste du texte.

les humains que plonge dans la mort la logique de Babel, d'où Adonaï cherche à l'arracher. En ce sens, si Abram accepte l'invitation qui lui est lancée, il donnera à Dieu de réaliser son projet de bénédiction pour tous, un projet mis en échec par des choix malheureux des humains victimes de la convoitise et de l'idolâtrie.

Une dynamique d'alliance

Mais comment ce projet de bénédiction va-t-il se réaliser à partir de celle d'Abram ? Un simple regard sur la grammaire est révélateur : dans cette seconde série de verbes, le sujet change chaque fois : c'est d'abord Abram qui devient bénédiction ; puis c'est Adonaï qui bénit ; enfin, ce sont les clans du sol qui acquièrent la bénédiction. Pour que le projet divin se réalise, plusieurs sujets vont devoir jouer. Voilà qui suggère déjà que ce qui se met en place, c'est une dynamique d'alliance, à l'opposé de la logique fusionnelle de Babel où tous font la même chose sous l'égide d'un seul.

Mais comment doivent agir ces sujets pour que tous soient bénis ? Dieu donnera la bénédiction : lui seul peut le faire en tant qu'auteur de la vie. Quant à Abram, on l'a vu, dans la mesure où il accepte de quitter « son monde », il recevra la bénédiction ; il pourra alors devenir une bénédiction pour les autres qui ne seront pas passifs pour autant. La finale le souligne, en effet : c'est à eux d'« acquérir pour eux la bénédiction » en ou par Abram. Et comment vont-ils pouvoir le faire ? C'est Adonaï lui-même qui le précise : « que je bénisse ceux qui te bénissent – mais qui te méprise, je (le) maudirai » (v. 3a).

Pour bien saisir ce qu'Adonaï dit, il faut comprendre ce que veut dire l'expression « bénir Abram ». Dans le langage de la Bible, un humain qui en bénit un autre, soit appelle sur lui la bénédiction de Dieu (par exemple, Nb 6, 22-27), soit la reconnaît à l'œuvre en lui, comme Élisabeth bénissant Marie en Lc 1, 42 (voir aussi Gn 14, 19). C'est ce second sens qu'il faut retenir ici. Ainsi, pour bénéficier de la bénédiction dont Abram est porteur, l'autre doit éviter de reproduire l'attitude qui a conduit Caïn à la malédiction parce qu'il s'est laissé faire par la jalousie vis-à-vis d'Abel qu'Adonaï avait regardé avec son offrande (4, 4-12). Dans la mesure où, renonçant à envier à Abram la bénédiction de Dieu, il le bénit, au sens où il le reconnaît comme celui par qui la bénédiction peut l'atteindre, il recevra lui aussi le don de la vie

qu'Adonaï lui offre en Abram. « Qu'est-ce que "bénir celui qui est choisi", sinon échapper au piège de la jalousie ? », écrit Paul Beauchamp[10]. Au contraire, si quelqu'un méprise le béni, le traite à la légère, selon le sens concret du verbe hébreu, s'il n'accepte pas que la bénédiction lui parvienne par un autre, la bénédiction de Dieu se changera pour lui en malédiction.

Ainsi, si Abram est invité à quitter le monde de la convoitise, il n'est pas le seul à devoir le faire pour obtenir la bénédiction. Pour être béni, l'autre doit l'accepter dans sa différence, sa singularité de béni. Car la vie ne peut véritablement s'épanouir dans la logique de l'idolâtrie, ce monde du même où il n'y a pas place pour un autre véritablement autre et pour un échange entre l'un et l'autre, les relations s'y résumant à la fusion entre l'un et l'autre, ou à la soumission de l'un au désir de l'autre. Mais à la réflexion, Adonaï renonce lui aussi à une forme de convoitise, dans la mesure où il remet à la liberté responsable des humains – celle d'Abram et des autres – l'avenir de son projet de bénédiction pour tous, se déprenant ainsi de tout contrôle sur le salut qu'il donne.

Premier pas vers le vrai Dieu

Voilà donc la logique qu'Adonaï oppose à celle de Babel, logique de convoitise et d'idolâtrie. Dans le dispositif qu'il inaugure, la bénédiction est largement offerte sans être imposée à personne. Chacun peut l'obtenir à mesure qu'il entre dans une façon d'être qui fait échec à l'envie, à la mainmise, à la négation de l'autre. Dans cette dynamique, nul ne fait tout, nul n'est passif. Chacun est invité à coopérer en sujet au salut qu'en même temps il reçoit et de Dieu et d'autrui. Car la bénédiction deviendra réalité si tous collaborent, mais chacun à sa manière : Adonaï en donnant la bénédiction, Abram en s'arrachant à la maison de son père et en risquant l'aventure de la singularité, les clans du sol en accueillant avec gratitude le béni qui leur propose une autre manière d'être en relation.

10. P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Le Seuil, Paris, 1990, p. 251. Voir aussi, du même, *Cinquante portraits bibliques*, Le Seuil, Paris, 2000, p. 16-18.

C'est dans une telle logique d'alliance que se révèle le vrai Dieu. Loin de priver l'humain de lui-même (comme le fait l'idole), il le prend pour partenaire et le pose en sujet libre et responsable de soi et de l'autre. Loin de lui imposer la logique du même (comme le fait l'idole), il l'ouvre à la véritable altérité en le confirmant dans sa singularité irremplaçable. Loin de le refermer sur lui-même au moment où il croit s'ouvrir à Dieu (comme le fait encore l'idole), il l'ouvre à une dynamique d'alliance où la vie s'épanouira d'être partagée dans la confiance.

Voilà le Dieu auquel Abram adhère lorsqu'il dit non à l'idolâtrie de son père, pour écouter la parole qu'il entend et partir : « Et Abram alla comme lui avait parlé Adonaï » (12, 4a). Un premier pas pour le père des croyants.

André WÉNIN
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Christiane Pelleschi

Quand Abraham fait passer sa femme pour sa sœur

Les épisodes où les patriarches font passer leur femme pour leur sœur (Abram en Gn 12, Abraham en Gn 20, Isaac en Gn 26), qu'Israël avait retenus dans la relecture de son histoire, semblent avoir fait l'objet d'études assez peu nombreuses bien que marquantes[1]. Ainsi, des points majeurs y sont présentés ; ils concernent la récurrence de ces récits dont la répétition pourrait être considérée aussi bien comme la réédition d'un même événement ; puis la question de l'endogamie et celle de l'inceste, dès l'instant où le lecteur apprend que Sara est la demi-sœur d'Abraham ; enfin la relation hôte-étranger, et la manière dont Dieu intervient, notamment par le songe. Chaque péricope, présentée en elle-même, l'est aussi en référence aux deux autres ; à partir

---

1. Éléments de bibliographie :
T.D. ALEXANDER, "Are the Wife/Sister incidents of Genesis Literary Compositional Variants ?", *Vetus Testamentum* 42 (1992), p. 145-153.
P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures,* Le Seuil, Paris, 1990, ch. VI, "D'Abraham à Joseph. 1."L'Un est mis en question", p. 240-250 ; "Abram et Saraï. La sœur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur", *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?* (dir. Cl. COULOT), CERIT, Le Cerf (Lectio divina ; 158), Paris, 1994, p. 11-50.
J.-M. HUSSER, "Le songe comme procédé littéraire : à propos de Gn 20", *Revue des Sciences religieuses* 65 (1991), p. 157-172.
J. et M.-C. NICOLE, "Sara, sœur et femme d'Abraham, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000), p. 5-23.

de là, plusieurs directions s'ouvrent, comme il résulte des grands textes où le mythe qui dit l'homme vient élargir les seules perspectives de l'histoire.

Mais la place où chacune des trois péricopes se situe dans la succession des textes semble peu abordée. Or, c'est cet aspect que je me propose de souligner afin de faire apparaître pour chacune l'enjeu que le contexte permet de mettre en lumière, dans ce qu'on pourrait appeler l'enchaînement narratif des textes. Avec cela, je voudrais montrer quel éclairage apportent l'anthropologie et la sociologie à ce qui nous paraît aujourd'hui un subterfuge choquant.

I

Un triple épisode surprenant

En Gn 12, 10-20, Abram descend en Egypte, poussé par la famine. Sa femme Saraï est belle. Il semble craindre pour elle, mais en fait c'est pour lui-même : "Quand les Egyptiens te verront et diront : 'c'est sa femme', ils me tueront et te laisseront en vie". La ruse est alors : "Dis, je te prie, que tu es ma sœur pour que l'on me traite bien à cause de toi et que je reste en vie grâce à toi".

En Gn 20, 1-18, Abram, qui est devenu Abraham (père d'une multitude), vient à Guérar[2]. Le fait tient en un verset, preuve qu'il suppose connu celui de Gn 12 : "Abraham dit de sa femme Sara (qui était Saraï en 12) : 'C'est ma sœur', et Abimèlek, roi de Guérar la fit enlever". La suite se déroule en forme de procès.

En Gn 26, 1-14, il est à nouveau question de famine et le texte débute par un rappel de la première famine (Gn 12). On est avec Isaac, le fils de la Promesse, qui reçoit le témoignage de la bénédiction tout comme Abraham son père. Le fait, ici, n'est introduit qu'en second, au v. 7, et de manière laconique : "Les gens du lieu l'interrogèrent sur sa femme. 'C'est ma sœur' répondit-il". La suite fait intervenir les explications.

2. Il s'agit de "la ville frontière méridionale de Canaan" présentée anachroniquement en Gn 26, comme étant le pays philistin dont Abimélek est roi. Or on sait que ces peuples venus des "régions côtières de la mer Egée, ne sont apparus qu'au XIIe-XIIIème s. avant J-C." (A.-M. GERARD, Dictionnaire de la Bible, Robert-Laffont, Paris, 1989, articles "Guérar" (ou Gerar), p. 463 et "Philistins", p.1096.

Si le fait a réellement des raisons de surprendre, il semble qu'il faille néanmoins écarter l'idée que l'intention serait de nuire. Alors qu'en est-il ?

Les domaines de la sociologie et de l'anthropologie, si l'on se réfère à l'étude de Marcel Mauss sur les échanges de dons dans les sociétés primitives, montrent qu'entre clans et groupes humains, la pratique des échanges remplit toute la vie[3]. Ces échanges portent sur des dons de toute nature, mais principalement sur ceux qui ont trait à la vie et à la survie ; d'où, parmi les échanges de cadeaux et de politesse, on compte les femmes parce qu'elles représentent la transmission de la vie et, dans la perspective des échanges matrimoniaux entre peuples, la sortie du repli sur soi et donc de l'inceste. Mais ce n'est pas tout, la force des traditions veut que ces dons soient obligatoires, avec promesse de rendre, selon la loi de l'échange, ce qui peut engendrer des conflits allant jusqu'à la bataille si l'on ne se plie pas à cette clause.

Il apparaît assez clairement que la situation vécue par les patriarches en question a quelque chose qui rappelle ces mœurs : Abram en Gn 12 craint pour sa vie s'il ne cède pas Saraï sa femme, et en échange il reçoit des biens (v. 6). En Gn 20, 11, la même crainte, ajoutée à un préjugé sur la conscience du païen, fait qu'Abraham, déjà au sortir d'Haran, demande à Sara de dire qu'il est "son frère" (v. 13).

Au sujet de l'inceste, il faut préciser que la situation évoquée se situe en des époques antérieures aux lois du *Lévitique* (Lv 18, 6 et sv), ce qui n'est d'ailleurs pas une justification mais une explication, la prohibition de l'inceste étant universelle. En même temps, à la période post-exilique où Israël relit et écrit son histoire, la situation consécutive à l'Exil (diaspora et surtout persécutions) aura eu pour effet d'exacerber le réflexe identitaire. On va alors relire, ou reporter sur l'ancêtre, la recherche d'une épouse dans la parenté avec la promesse de la ramener et de ne pas rester au lieu d'origine (Gn 24). En fait, selon une étude

3. M. MAUSS, "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Sociologie et anthropologie*, PUF (Bibliothèque de sociologie contemporaine), Paris, 1966, p. 143-279.

de Jacques et Marie-Claire Nicole sur les terminologies de la parenté et la pratique de l'endogamie (permise), les termes "frère" et "sœur" étant classificatoires et pouvant signifier "cousins", Abraham n'a pas commis d'inceste en épousant Sara, mais il a trompé en cachant qu'elle était sa femme[4]. Les mêmes auteurs, se rapportant à l'expression "ma sœur, ô fiancée" du Cantique des Cantiques (4, 9. 12 et sv.), disent que le terme "fiancée" peut encore désigner la femme mariée "jusqu'à la naissance de son premier enfant", ce terme étant "mis en conjonction avec" celui de "sœur" (p. 9).

On peut se demander également si la démarche du patriarche envers son épouse, dans le fait de l'appeler "sœur", ne représente pas une ouverture vers l'universel, en tout cas une distance qui les place en vis-à-vis et devant autrui comme sujets[5]. Mais cela peut aussi bien être contredit par le fait que Sara n'intervient pas d'elle-même : il lui est demandé de dire.

Une note de la TOB pour Gn 12, 10 précise : "L'épouse du Pharaon était souvent dite sa sœur et, grâce aux textes qu'ont mis à jour les fouilles archéologiques, nous savons maintenant que chez certains peuples de l'ancien Orient, on conférait le rang de sœur à l'épouse que l'on désirait doter d'un statut plus sûr". La note ajoute néanmoins - car ici le motif ne semble pas de même nature - que "le sens de cet usage paraît avoir été perdu au temps de l'auteur biblique".

II

Trois points stratégiques par rapport à la promesse

On ne peut pas parler de réédition du même événement, puisque Gn 20 suppose connu Gn 12, de même que Gn 26, et les contextes respectifs appellent des situations différentes. En même temps, il y a comme une unité de l'ensemble de ces péricopes dans une écriture qui les maintient en cohérence[6].

4. J. et M.-C. NICOLE, *op. cit.*, en particulier p. 17 à 23.
5. P. BEAUCHAMP, *op. cit.*, p. 45-47.
6 J.-M. HUSSER, *op. cit.*, p. 162-164.

Enjeu et obstacle

Gn 12, 10-20. En 12, 1-9, Abram a reçu, avec l'appel à quitter son pays et la maison de son père, la bénédiction du Seigneur Yhwh, la promesse que par lui cette bénédiction atteindrait toutes les nations (v. 2-3), et l'annonce d'une postérité ainsi que d'une terre (v. 7). Or voici qu'au moment où il se tourne vers l'Égypte, deux motifs de mort planent sur lui : la famine qu'il fuit et le risque d'être tué à cause de la beauté de sa femme. Ce qui est mis en danger ici, selon ce qui précède, c'est le dépositaire et destinataire de la promesse divine qu'est Abram. Dès lors, ce qui est demandé à Saraï, c'est de sauver la promesse en sauvant la vie à Abram. Une nuance du texte hébreu peut aller dans ce sens : le v. 13 emploie deux mots pour dire "à cause de", le second pouvant être compris "grâce à", ainsi que le traduit la TOB : "que je reste en vie grâce à toi". Mais en même temps, c'était se conduire sans compter avec le Seigneur qui est, lui, l'auteur et le réalisateur de cette promesse. En effet, Abram a agi d'un point de vue tout humain et, qui plus est, à partir d'un préjugé sur les mœurs violentes du païen. Le Seigneur va donc intervenir auprès de Pharaon et de sa maison par de grands maux pour signaler sa présence et sauver ce qui est à sauver à partir de Saraï qui est importante désormais pour la réalisation de la promesse.

Saraï, monnaie d'échanges selon la loi des échanges de dons, occasion de salut pour le dépositaire de la promesse, passe au premier plan, même si elle ne dit rien. En effet, dans l'enchaînement narratif, c'est d'abord Abram qui est appelé et donc concerné. C'est comme le premier volet de la bénédiction. On s'est contenté de dire qu'il emmenait Saraï sa femme. Maintenant cela va être au tour de Sara, comme un second volet.

Gn 20, 1-18. Sara, à qui a été annoncé, en Gn 18, la naissance d'un fils (annonce déjà faite à Abraham en Gn 17) est en danger. L'enchaînement narratif fait apparaître ceci : sa stérilité vaincue (v. 14), Sara doit enfanter le fils de la promesse, elle doit donc être protégée. L'enjeu est là, d'où l'insistance du texte sur le fait qu'elle n'a pas été touchée : Elohim apprend en songe à Abimèlek que c'est lui qui l'a retenu (v. 4-6). Et le chapitre suivant annonce cette naissance : "Le Seigneur intervint en faveur de Sara comme il l'avait dit, il agit envers elle selon sa parole. Elle devint enceinte et donna un fils à Abraham en sa vieillesse à la date que Dieu avait dite" (Gn 21, 1-2).

L'enjeu est traduit au v. 8 par le terme hébreu *dâbar,* qui reviendra aux v. 10, 11 et 18, où il est traduit diversement. Au v. 8, il est mis dans la bouche d'Abimèlek que Dieu vient d'interpeller au sujet de l'enlèvement de Sara et qui convoque ses serviteurs pour les "mettre au courant de cette affaire" (deux fois *dâbar*). Or la signification du mot est : "parole" dans le sens de "parole événement" où se lit l'action même du Seigneur - ce qui est inattendu dans la bouche du païen qui se trouve ainsi confronté à quelque chose qui le dépasse. Au v. 10, il s'agit de l'agir d'Abraham qui n'a pas correspondu à l'agir du Seigneur en livrant Sara, "en faisant cela"; et les deux autres occurrences sont traduites par "à cause de", en référence à Sara, témoignant de l'importance ici de son rôle dans la réalisation de l'œuvre que le Seigneur veut accomplir à travers elle. Ce verset 8 montre également Abimèlek comme un homme qui craint Dieu et devient acteur de son dessein.

Autour de ce verset, qui marque le centre de la péricope où s'opère le renversement de la situation, s'organisent deux dialogues en position apparemment symétrique l'un par rapport à l'autre. D'une part, l'interpellation d'Abimèlek par Dieu (v. 3-7) ; d'autre part, l'interpellation d'Abraham par Abimèlek (v. 9-13). Une structuration simple fait ressortir l'enjeu, à partir de l'interpellation.

Premier ensemble :

A - v. 3 - avertissement : "Tu vas mourir à cause de la femme que tu as enlevée, qui appartient à son mari"

B - v. 4a - action de l'homme à la conscience droite (ou action fortuite) : "Abimèlek ne s'était pas encore approché d'elle »

C - v. 4b-6a : - Abimèlek interroge Dieu : "faire périr le juste ?", ce qui rappelle la plaidorie d'Abraham en Gn 18, 23, présenté comme prophète en 20,7. Abimèlek proteste de son innocence (justification par les faits) et Dieu la reconnaît ("cœur intègre).

B' - v. 6b - Sara n'est pas touchée : l'action de l'homme est rapportée à Dieu ("Je ne t'ai pas laissé la toucher")

A' - v. 7 - injonction : "Rends à cet homme sa femme"... "pour que tu vives"... sinon "il te faudra mourir".

Second ensemble :

A - v. 9-10 - interpellation d'Abraham par le roi Abimèlek, au nom de son royaume manifestant lë sens moral du païen : "péché"... "grave péché"... "Qu'avais-tu en vue en faisant cela ?"

B - v. 11 - préjugé d'Abraham : "Il n'y a pas la moindre crainte de Dieu en ce lieu" - son statut d'étranger - : "ils me tueront à cause de ma femme" (peur pour sa vie).

A' (ou B') - v. 12 - justification d'Abraham : il répond : "elle est vraiment ma sœur" et donne des explications généalogiques : "fille de mon père sans être fille de ma mère"

B' (ou A') - v. 13 - origine d'Abraham, son statut d'étranger : "Lorsque la divinité me fit errer loin de la maison de mon père, je dis à Sara : "fais-moi l'amitié de dire partout où nous irons : c'est mon frère".

Gn 26, 1-14. C'est la promesse de la terre qui est mise en avant. En effet, on est avec Isaac à la deuxième génération. La postérité est assurée. Rébecca a déjà enfanté (Gn 25, 21). Le fait recoupe les deux précédents, bien qu'avec des variantes, dont celle de la protection universelle ordonnée par le roi Abimèlek pour Isaac et sa femme (v. 11). Ici c'est donc la terre, objet de la promesse et de la bénédiction du Seigneur, qui est donnée (v. 2) et qui fructifie (v.12-14). Mais elle suscite et provoque des "jaloux" (v. 14), là est l'enjeu. Et la suite en montre les conséquences.

Résolution

Dans les trois épisodes, le dénouement de la situation fait poser la question de l'intervention de Dieu ainsi que de sa nomination : Yhwh en 12, et en 26, Elohim en 20[7].

Cette question tient déjà dans la manière dont est présenté le fait :

- en 12, un scénario imaginé par Abram se réalise point par point. Il n'y a aucune intervention directe du Seigneur (Yhwh), si ce n'est par les maux qu'il envoie sur la maison de Pharaon (v. 17), et qui

7. Nous ne reprenons pas les catégories de la théorie documentaire concernant le Yahviste et l'Elohiste, qui sont remises en cause.

fonctionnent comme une médiation. A partir de là Pharaon comprend, sans autres explications, et interpelle Abram. Le résultat en est la restitution de Saraï et le renvoi d'Abram avec sa femme et avec les biens reçus (v. 20).

- en 26, c'est à partir d'une scène entre Isaac et Rébecca, observée subrepticement par le roi, que tout se joue et se dénoue (v. 8). Aucune intervention divine, si ce n'est au v. 2 l'apparition de Yhwh à Isaac (comme pour Abraham aux chênes de Mamré), au sujet de la bénédiction. Yhwh qui désigne le Seigneur en tant qu'il se donne à connaître et se fait proche, ainsi qu'on peut le voir en maints passages de l'Écriture, intervient par médiation : celle de l'Ange (comme pour Balaam en Nb 22, 22) ou celle des événements, ce qui situe sa présence dans un clair-obscur, excepté lorsqu'il s'agit de la promesse, où il est dit qu'il "apparaît".

- en 20, il s'agit de Dieu ici nommé Elohim, qui représente la transcendance, l'inconnaissable et l'universel du divin. Il intervient dans le clair-obscur du songe et en même temps justement pour parler en clair, comme en témoigne son dialogue avec Abimèlek où tout est dit (v. 3-7)[8]. A partir de quoi Abimèlek n'a plus qu'à exercer sa responsabilité. Abraham, lui, a agi sans indication du Seigneur. Cependant il est gardé, comme sa femme, par le Dieu qui parle au cœur du païen. Il est même appelé à obtenir par sa prière la guérison d'Abimèlek et des femmes du pays, dont la stérilité arrive ici comme signe après coup, comme une attestation, tandis que les maux infligés à la maison de Pharaon avaient été des signes d'alerte[9]. L'épisode se résout par la permission d'habiter le pays, ce que recherchait Abraham (peut-être en vue de la naissance prochaine). C'est la première cohabitation avec l'étranger, figure des nations à venir, puisque cette terre est déjà habitée. Et Sara est revêtue d'un signe qui la réhabilite.

***

Que conclure ? Si ce n'est qu'apparaît à travers ces épisodes une manière d'écrire un texte et de le lire en rapport avec son contexte.

---

8. Dans le même sens, *cf.* l'étude de V. Mora dans *Cahiers Evangile* 36, « Jonas », p. 36-38.

9. Les effets, décrits comme "de grands maux" par l'auteur biblique (de même que les stérilités), peuvent être compris, non comme une punition, mais comme un phénomène objectif de désorganisation du réel. Appliqués aux souverains en question, ils font apparaître l'étendue de leur responsabilité, dans la mesure où par leurs actions ils sont en solidarité avec leur peuple.

On s'aperçoit alors qu'il forme avec celui-ci un texte continu, chacun des épisodes ayant son enjeu pour exprimer la réalisation de la promesse.

Ensuite, comme prolongement de la réflexion à partir de la lecture de ces trois péricopes, est posée l'affirmation que la conscience du païen peut lui faire discerner l'action droite – et ici le respect du lien matrimonial –, contrairement à l'idée préconçue du patriarche. Cette conscience est, elle aussi, sensible au Dieu qui parle au cœur de tout homme.

Dieu agit comme maître de la situation, dans la mesure où son œuvre est en jeu. Il corrige les faux pas et les manœuvres humaines de ceux qu'il a choisis pour réaliser son dessein et qui ne sont pas des êtres parfaits.

On peut comprendre aussi que cette histoire donne un aperçu des usages du temps, qu'Israël a relus et intégrés, témoins d'une histoire humaine en même temps que d'une histoire sainte. Un projet universel prend corps, à partir du choix d'un homme et d'une femme.

Christiane PELLESCHI

Assistante à la Faculté de Théologie de Lyon

Épître aux Romains, chapitre 4

(traduction de la Bible de Jérusalem)

"1 *Que dirons-nous donc [qu'a trouvé] Abraham, notre ancêtre selon la chair ?*
2 *Si Abraham tint sa justice des œuvres, il a de quoi se glorifier. Mais non*
au regard de Dieu. 3 *Que dit en effet l'Écriture ?* Abraham crut à Dieu, et
ce lui fut compté comme justice. 4 *A qui fournit un travail on ne compte*
pas le salaire à titre gracieux : c'est un dû ; 5 *Mais à qui au lieu de travailler,*
croit en celui qui justifie l'impie, on compte sa foi comme justice. 6 *Exactement*
comme David proclame heureux l'homme à qui Dieu attribue la justice
indépendamment des œuvres : 7 Heureux ceux dont les offenses ont été remises,
et les péchés couverts. 8 Heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute aucun
péché. 9 *Cette déclaration de bonheur s'adresse-t-elle donc aux circoncis ou bien*
également aux incirconcis? Nous disons en effet que la foi d'Abraham lui
fut comptée comme justice. 10 *Comment lui fut-elle comptée ? Quand il était*
circoncis ou avant qu'il le fût ? Non pas après, mais avant ; 11 *et il reçut* le
signe de la circoncision *comme sceau de la justice de la foi qu'il possédait*
quand il était incirconcis; ainsi devint-il le père de tous ceux qui croiraient
sans avoir la circoncision, pour que la justice leur fût également comptée, 12
et le père des circoncis, qui ne se contentent pas d'être circoncis, mais marchent
sur les traces de la foi qu'avant la circoncision eut notre père Abraham. 13
De fait ce n'est point par l'intermédiaire d'une loi qu'agit la promesse faite
à Abraham ou à sa descendance de recevoir le monde en héritage, mais par
le moyen de la justice de la foi. 14 *Car si l'héritage appartient à ceux qui*
relèvent de la Loi, la foi est sans objet, et la promesse sans valeur ; 15 *la Loi*
en effet produit la colère, tandis qu'en l'absence de Loi il n'y a pas non
plus de transgression. 16 *Aussi dépend-il de la foi, afin d'être don gracieux,*
et qu'ainsi la promesse soit assurée à toute la descendance qui se réclame
non de la foi seulement, mais encore de la foi d'Abraham, notre père à tous,
17 *comme il est écrit :* Je t'ai établi père d'une multitude de nations - *notre*
père devant Celui auquel il a cru, le Dieu qui donne la vie aux morts et
appelle le néant à l'existence. 18 *Espérant contre toute espérance, il crut et devint*
ainsi père d'une multitude de peuples, *selon qu'il fut dit : Telle sera ta*
descendance. 19 *C'est d'une foi sans défaillance qu'il considéra son corps*
déjà mort - il avait quelque cent ans - et le sein de Sara, mort également ;
20 *appuyé sur la promesse de Dieu, sans hésitation ni incrédulité, mais avec*
une foi puissante, il rendit gloire à Dieu, 21 *certain que tout ce que Dieu a promis,*
il est assez puissant ensuite pour l'accomplir. 22 *Voilà pourquoi ce lui fut*
compté comme justice. 23 *Or quand l'Écriture dit que sa foi lui fut comptée,*
ce n'est point pour lui seul ; elle nous vise également, 24 *nous à qui la foi*
doit être comptée, nous qui croyons en Celui qui ressuscita d'entre les morts
Jésus notre Seigneur, 25 livré pour nos fautes *et ressuscité pour notre justification.*

François Genuyt

La justice d'Abraham selon saint Paul

Épître aux Romains, chapitre 4

Le chapitre 4 de l'épître aux Romains est consacré tout entier à la justice d'Abraham. Pourquoi cet intérêt porté au récit de la Genèse ? On n'attendra pas de Paul qu'il s'applique à jauger la fonction référentielle de ce récit : elle va de soi pour lui, elle fonde la lignée qui le relie à son ancêtre selon la chair. En revanche, la fonction signifiante du récit sera examinée par lui dans le détail. Dans quel but ? Non pas pour en tirer un enseignement sur la justification par la foi. Le récit ne lui apprend rien qu'il ne sache déjà. Il n'y voit pas non plus le témoignage d'une expérience à renouveler. Cette expérience, il la possède en commun avec les correspondants auxquels il dira à la fin du chapitre : "nous qui croyons à Celui qui a relevé d'entre les morts Jésus, notre Seigneur" (4, 24). Alors qu'attendre de l'opération de lecture? Rien d'autre qu'une écoute de l'Écriture dans sa fonction de révélation. Miraculeusement dans ce récit, *il est parlé de "nous"*. A la source des énoncés s'impose une force *d'énonciation* que Paul appelle "Écriture". Or l'Écriture est *écrite pour nous comme elle l'a été pour Abraham* (4, 23). Elle prend tous les croyants en référence. Un renversement se fait donc par rapport aux lectures objectivantes. Il ne s'agit plus de mesurer le degré de vraisemblance du texte par rapport au contexte historique, ou de retracer la genèse de sa rédaction, mais de laisser venir à soi le dire de l'Écriture, lui soumettre notre expérience plutôt

que de la soumettre à notre lecture, d'être jugé par elle plutôt que de la juger, bref il s'agit de s'exposer à sa révélation.

Quant aux *énoncés* proprement dits du texte, Paul se fait fort de montrer que leur signification rejoint les principaux points de sa doctrine. L'Écriture dit en effet, vérifiant la thèse de Paul, que Dieu a compté justice à Abraham en raison de sa foi. Or sa foi est la réponse à la promesse que Dieu lui a faite de le rendre père d'un grand nombre de nations. Ni la circoncision, ni la loi, ni les œuvres n'entrent en ligne de compte dans l'acte de croire. Parce qu'aucune ne peut prétendre à devenir condition de la promesse. Et c'est pourquoi la promesse tient pour fils d'Abraham, et donc héritiers, tous ceux qui sont justifiés par la foi, tant les circoncis que les incirconcis. C'est ce qui ressort de la lecture sélective que fait Paul du récit d'Abraham. Nous tâcherons de suivre les étapes de sa démarche.

I

Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice

« *Qu'a trouvé Abraham ?* » La question est posée par un collectif (« nous ») descendant de l'ancêtre selon la chair. On retrouvera ce collectif à la fin du chapitre comme jouissant du même privilège qu'Abraham, quoique dans une situation différente.

Ce qu'a trouvé Abraham ne fait pas de doute : c'est la **justice**[1]. En revanche, savoir comment il l'a trouvée va faire l'objet de l'évaluation suivante. Deux modes d'acquisition sont envisagés : par les œuvres ou par la foi. La justification est-elle l'objet d'un effort calculé ou d'une trouvaille inattendue ? Les deux hypothèses sont à considérer.

Première hypothèse : la justification sortirait des **œuvres**. Le pluriel (les œuvres) renvoie à ce qu'il y a de commun aux œuvres en général. Leur nature, c'est d'être le produit d'un travail orienté par une recherche d'efficacité. Pour autant, leur auteur pourra légitimement en tirer fierté et honneur auprès de ses semblables et, pourquoi pas,

1. Les mots en caractères gras renvoient aux figures du texte en demande d'interprétation.

auprès de la divinité elle-même selon l'idée qu'on s'en fait. On lui doit cette justice et Paul ne le conteste pas. Mais s'agissant de la justification, elle ne peut en aucun cas devenir un motif d'orgueil devant Dieu. Alors qu'il appartient à toute œuvre de mériter récompense, comme à tout salaire de rétribuer le travail, il en va autrement de la justification, car elle n'est pas une œuvre.

Deuxième hypothèse : la justification par la **foi**. C'est le cas d'Abraham. Ce que nous savons de la justice d'Abraham, nous le savons par l'Écriture, et nullement d'une revendication humaine. Or que dit l'Écriture ? « *Abraham crut en Dieu, et ce lui fut compté pour justice* ». Par rapport au bénéfice acquis (la justice), l'énoncé met en cause deux acteurs : « Abraham » et « Dieu »; et respectivement deux opérations : « croire » et « compter ». L'un fait crédit, l'autre solde un contrat. Ces deux opérations sont en première lecture à ranger parmi les opérations de *ratification*. Elles entérinent un lien contractuel. Il s'agit pour l'une et l'autre, non pas d'anticiper, mais d'évaluer une performance précédente qui sera bientôt désignée sous le terme de **promesse**. Promettre, croire, compter pour justice, telle serait la suite des opérations impliquées par le programme de justification.

Ainsi en dernier ressort, Dieu assure la clôture d'un compte en imputant justice à Abraham. Cette estimation sanctionne au terme d'une transformation la situation d'Abraham. En amont, ce qui motive ce jugement de Dieu c'est, du côté d'Abraham, le "croire" et non pas les "œuvres". Par après, le texte différenciera le croire et les oeuvres par des traits plus contrastés. Cependant, dans sa nudité initiale, le croire installe déjà Abraham dans le champ de la vérité. Croire est un acte qui tient pour vrai ce que Dieu a dit ou fait. Ajoutons qu'à ce moment du texte le croire est dépourvu de tout contenu explicite : ce que Dieu a fait ou dit (en l'occurrence "promettre"), le texte le mentionnera par la suite. Pour l'instant, le croire arrive au point d'aboutissement de la performance de justification. Il ne la précède pas, il en est l'effet. Venant du juste, "le fait de croire est le premier acte de cette justice

2. Le propos est de S. Thomas. « *A celui qui n'œuvre pas,* à savoir afin d'être justifié par ses propres œuvres, *mais qui croit en celui qui justifie l'impie,* cette foi sera imputée à *justice, selon le décret de la grâce de Dieu,* non cependant de telle manière qu'il mérite la justice par la foi, mais parce que le fait même de croire est le premier acte de cette justice que Dieu opère en lui. Car du fait qu'il croit en Dieu qui justifie, il se soumet à cette justification et en reçoit ainsi l'effet », S. Thomas, *Commentaire de l'épître aux Romains*, n° 331, sur *Rom.* 4, 5-6 (trad. Jean-Eric Strobant de Saint-Eloy), Le Cerf, Paris, 1999, p. 189.

que Dieu opère en lui"[2]. Le crédit accordé à la Promesse achève ainsi la justification sous le signe de la reconnaissance. La reconnaissance de la performance accomplie par Dieu appelle la reconnaissance par Dieu de la justice d'Abraham. Par cette reconnaissance mutuelle, deux acteurs se projettent l'un dans l'autre : "Abraham est à Dieu par ce qui ne vient pas de lui, et Dieu est en Abraham par le transfert de sa justice" (K. Barth).

Pour approfondir la nature de cette performance ultime, l'interprétation de Paul fait ensuite valoir la singularité de la "foi" par rapport aux "œuvres", à la "circoncision", à la "loi", en la replaçant dans le champ initial de la "promesse".

II

La foi et les œuvres

Leur rapport est pensé à partir des agents plutôt que des *actions*. Comment définir l'opposition entre « l'œuvrant » (*ergazoménos*) et le « croyant » (*pisteuontos*) ? Ce qui caractérise l'œuvrant résulte du contrat passé avec un partenaire réglant le rapport entre travail et salaire. A tel travail, tel salaire. Le salaire est *dû*, il exclut le *don*. Ainsi les partenaires du contrat sont dans un rapport de réciprocité tel qu'ils ont besoin l'un de l'autre et se rendent mutuellement service.

Bien entendu, un tel rapport n'a pas de sens à l'égard de Dieu. Dieu n'a besoin de personne. Aucune oeuvre ne lui serait profitable. Aucun salaire ne serait donc exigible de lui. C'est pourquoi la justification ne peut être tenue pour un dû en récompense d'un service rendu. C'est un *don* accordé au croyant. Reste une dernière instance : sans être une œuvre, la foi ne serait-elle pas un mérite antérieur à l'attribution de la justice ? Il faut serrer le texte de plus près. La justice met en relation deux *agents* : le « croyant » d'un côté, le « justifiant » (*dikaiountos*) de l'autre (4, 5). Les deux participes mettent l'accent sur les *agents* : ils synthétisent un *sujet* (Abraham ou Dieu) et son *acte* (croire ou justifier). C'est cette relation globale qui demande à être interprétée. L'acte de croire est inclus dans le sujet justifié. Dès lors la justification, acte de Dieu, explique la

transformation du sujet conjointement à l'acte de croire[3]. Ce dernier n'est pas, à l'instar d'une œuvre, une opération exigeant la justification parce qu'il n'est pas une œuvre ni la justification une récompense. Le croire n'est donc pas un mérite faisant de la justification un *dû*. Le sujet n'est pas justifié parce qu'il croit, mais il croit parce qu'il est justifié. Ainsi la « justice » comptée à Abraham réalise la synthèse du « sujet » justifié, et de son « acte de croire ». Elle comprend le don de la justification plus la reconnaissance du don. C'est pourquoi le « croyant » n'est pas « l'œuvrant », mais il est le fruit de la performance de justification. En terme de parcours narratif, disons que le résultat de cette performance tient dans l'instauration du sujet dans sa vérité, appelé par la suite à vivre selon l'Esprit.

Ajoutons, s'il était encore besoin de confirmation, que la justification est d'autant plus un don et d'autant moins un mérite qu'elle est accordée à « l'impie ». Rien ne la justifiait du côté de l'impie. La justification est donc une transformation où l'être humain sous l'action gratuite de l'action divine passe de l'état de péché à l'état de justice. Ce nouvel état est celui du bonheur décrit par David (4,7).

III

La foi, la circoncision et la loi dans la perspective de la promesse (4, 9-22)

On ne peut guère traiter à part les figures de la **promesse**, de la **foi**, de la **circoncision** et de la **loi**, car leur signification jaillit de leur interférence.

La foi est par essence relative à la Promesse, tandis qu'elle est indépendante de la circoncision comme de la loi, bien qu'elle ne soit pas disjointe de l'une ni de l'autre. En effet, le sujet n'est jamais mis en demeure de choisir l'une des figures contre les autres. C'est donc

3. "C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, pour son bon plaisir" (Ph 2, 13). Aux esprits soucieux de préserver la liberté humaine, précisons que Dieu n'opère pas en nous le vouloir et le faire sans vouloir en préalable le sujet du vouloir et du faire. Dieu fait tout ce que fait le sujet, mais le sujet ne fait pas tout ce que fait Dieu. Le sujet est par son vouloir cause de son faire, il n'est pas cause de soi. Dieu est cause de l'existence du sujet comme du vouloir et du faire, mais cette causalité créatrice ne change rien à la nature du rapport entre le faire et le vouloir humain, qui reste un rapport de liberté.

que chacune concerne un aspect du sujet croyant : la Promesse fait l'objet de la foi, la circoncision marque la chair, la loi informe la raison.

C'est par leur dimension temporelle que ces figures commencent à se différencier. La promesse est au commencement comme la foi, la circoncision vient *après* et la loi encore plus *après* : 430 ans après la promesse (Ga 3,17). Pour autant, ces figures ne s'alignent pas sur le fil continu du temps. La circoncision fera date dans l'histoire d'Abraham comme la loi dans l'histoire du peuple. Mais la promesse crée devant la foi un espace-temps : elle a son origine dans la parole, ses effets s'étendent sur la suite des générations et finissent par atteindre les limites du « **monde** ». Assignant le « monde » en héritage aux fils d'Abraham, elle engendre le temps où s'insèrent la circoncision et la loi.

La promesse et la foi

Ouverture d'un avenir, la promesse l'informe par les propriétés qui relèvent de sa nature. Toute promesse est un acte de parole par lequel un locuteur s'engage envers son interlocuteur à le doter gratuitement d'un ou plusieurs bienfaits dans le futur. Chacun de ces éléments compte. L'acte de parole représente en l'occurrence un performatif par lequel l'auteur de la promesse s'engage à faire ce qu'il dit. Le bienfait annoncé n'est pas exigible, non pas dû mais gratuit. Par contre, il doit correspondre au désir du bénéficiaire ou le susciter : hors ce désir, le bienfait ne serait qu'un encombrant cadeau. La promesse n'étant pas encore réalisée, le bénéficiaire ne peut qu'espérer et *croire* en elle, c'est-à-dire croire que l'auteur de la promesse a l'intention et le pouvoir de l'accomplir.

Ces quelques rappels permettront d'orienter l'interprétation de la promesse que Dieu fit à Abraham et à ses descendants. Tout d'abord sa portée paraît illimitée : le temps de la promesse déborde la durée d'une vie humaine, celle d'Abraham : elle se prolonge sur une suite de générations dont il est malaisé de prévoir la fin, sauf qu'elle touchera le **grand nombre des nations** et s'étendra aux limites du **monde** pour leur donner le monde en **héritage** (4, 13). A son départ, cette promesse s'appuie sur l'engagement inconditionnel de Dieu. Ni la circoncision, ni la loi ne conditionneront la promesse comme telle.

Précisons encore : la promesse ne s'étend pas seulement le long des générations, elle porte *sur* cette suite, c'est-à-dire sur la possibilité pour les fils d'Abraham de se constituer en héritiers des faveurs divines (4, 14). Dès lors, engendrer c'est faire acte d'espérance en la promesse – nous verrons sur ce point à quelle épreuve Abraham fut confronté. Mais, en réponse à cet acte de foi, que signifie devenir fils ? Il ne suffit pas d'engendrer pour que s'accomplisse la filiation ; il faut encore que les fils soient institués en héritiers du père. A quelle condition ? Héritiers de sa foi en la promesse, ou héritiers de par l'appartenance à sa lignée ?

La promesse et la circoncision

C'est à ce point que perce un dérèglement éventuel dans le système de la filiation. Les destinataires de la promesse – les fils – sont placés devant une alternative : fidélité à la promesse ou fidélité à la lignée. Alternative dérivée de la double désignation d'Abraham : « l'ancêtre selon la chair » ou « le père selon la foi ». La lignée est certes engagée dans la promesse, mais elle peut conduire à l'oubli de ce que la transmission de la vie prend son origine dans la promesse et non dans la génération charnelle. La circoncision révèle concrètement cette ambiguïté.

Rappelons que Paul ne met pas ses lecteurs en position de choisir pour ou contre la circoncision. La question n'est pas de savoir qui des circoncis ou des incirconcis sont les héritiers, mais de savoir à quel titre ils le sont. Cela dit, la circoncision fait problème parce qu'elle peut recouvrir deux emplois. En tant que *signe* d'appartenance à une lignée, elle se transmet de circoncis à circoncis, délimitant par là un groupe social particulier. En tant que **sceau** de la justice de la foi (emploi reconnu par Paul), la *circoncision* devient paradoxalement le signe d'un *incirconcis* (4, 11) ! La formule se justifie par le décalage temporel entre l'acte de foi et la circoncision d'Abraham. Mais elle ne contredit pas fondamentalement le bien-fondé de la circoncision.

La circoncision est un rite. En incisant le membre transmetteur de la semence de vie, le rite ouvre une brèche. Cette brèche interrompt le flux naturel qui porte les individus de la naissance à la mort. Par son arbitraire elle ouvre la porte au sens. Non pas que le rite ait un

sens, mais « il permet le sens »[4]. Signe d'appartenance à un clan, il signifie l'introduction de l'individu dans une culture et une société données, il fait de sa chair un corps, de l'individu un interlocuteur. Cependant, l'ouverture au sens de la circoncision peut avoir, nous dit Paul, une portée supplémentaire : être le « sceau de la justice de la foi ». Signe alors vraiment arbitraire puisqu'il dé-signe ce dont il est le signifiant, à savoir la foi. Ce n'est donc pas la circoncision qui donne sens à la foi, mais la foi qui donne sens à la circoncision, tout en la transcendant. La circoncision, signe de reconnaissance, est là pour signifier que la promesse touche le corps, mais qu'elle ne l'investit que par la libre acceptation de la foi.

La promesse et la loi

La circoncision appelle à son tour le problème de la loi dont elle est l'observance inaugurale. La loi mosaïque, comme cas typique de la loi, est-elle condition de la promesse ? Réponse : non, car la promesse est un engagement inconditionnel de Dieu. De plus, la promesse s'appuie sur le seul pouvoir capable de faire vivre (4, 17), alors que la règle ne confère aucun pouvoir. La loi oblige à ce qu'elle ne donne pas de faire. Normative des actions humaines, elle sert de critère pour juger des transgressions, en ce sens « elle produit la colère » (4, 15). Tout à l'envers fonctionne la promesse. Performative, elle n'appelle que la foi, et n'oblige à rien. L'obligation n'incombe qu'à celui que sa parole engage dans la promesse. La loi n'en est pas supprimée pour autant. Là encore, Paul ne met pas son interlocuteur à demeure de choisir la foi contre la loi. La loi est bonne, la circoncision est utile, mais elles ne sont pas conditions de la promesse, elles font partie des bienfaits accordés gratuitement au croyant. Elles relèvent de ce qui est donné, et non pas de *l'acte* de donner intérieur à la promesse.

L'épreuve d'Abraham et de Sarah

A quel point la promesse surpasse la circoncision et la loi comme source de vie, nous l'apprenons par l'épreuve traversée par la foi

---

4. Paul BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Le Cerf, Paris, 1982, p. 166.

d'Abraham. La confiance en la promesse, malgré la stérilité consécutive à son grand âge, va manifester de façon éclatante son titre de « père d'un grand nombre de nations ». On peut parler de cette épreuve comme d'une castration personnelle. Le géniteur est supprimé au profit du père spirituel. En effet, la promesse que Dieu lui avait faite d'avoir un fils de sa race, au départ d'une innombrable descendance, se heurtait à l'extinction de sa puissance virile comme de la fécondité de son épouse, double stérilité qui faisait de leur corps un corps mort. « Convaincu que ce que Dieu a promis, il est capable aussi de le faire » (4, 21), espérant contre toute espérance, il n'hésita pas à s'unir à sa femme, faisant de cette union l'acte de foi le plus radical en la promesse. Rien ne montre mieux la façon dont la parole atteint le corps - en l'occurrence un corps tout à la fois obstacle à la promesse et pourtant son enjeu – en faisant de la chair un corps fécond, quasi ressuscité, signifiant de la présence divine. C'est ainsi que la foi en la grâce a promu Abraham en père des circoncis comme des incirconcis.

IV

La foi d'Abraham et la foi des chrétiens (4, 23-25)

En fin du chapitre, un nouvel acteur entre en scène qui éclaire rétrospectivement tout ce qui vient d'être dit. Cet acteur se présente sous le nom **Écriture**. A ce stade, l'Écriture n'est plus simplement citée à titre de source d'informations, comme aux versets précédents, c'est un acteur d'énonciation qui fait comparaître devant lui, dans une contemporanéité qui égale le passé au présent, Abraham et « nous », c'est-à-dire Paul et ses lecteurs. Cet énonciateur dit que ce qui vaut pour Abraham vaut pour « nous », et à l'inverse. Cette vérité, nous la vérifions du récit d'Abraham en même temps que nous l'entendons pour nous. « Nulle bouche du passé, qui parle, sans l'oreille du présent, qui entende »[5]. En effet le « nous » convoqué par l'énonciation de l'Écriture, c'est un sujet collectif défini par l'acte de croire « en Celui qui a relevé d'entre les morts Jésus, notre Seigneur » (4, 24). D'une certaine manière, c'est le présent qui fait comprendre le passé mieux que ne l'ont connu les anciens. Abraham a cru en la promesse parce que convaincu que Dieu était capable de faire ce qu'il a promis. Mais

5. Karl BARTH, *L'épître aux Romains*, Labor et Fides, 10 éd., p. 143.

entre le renouvellement de la fécondité d'un vieux couple et la **résurrection** d'entre les morts, il y a un pas que seule franchit une foi qui excède tout désir.

Attribuer à Abraham la foi au « Dieu qui fait vivre les morts, et appelle à l'existence ce qui n'existe pas » (4, 17), c'est lui prêter une foi qui ne trouvera sa pleine expression que dans celle de Paul et de ses correspondants. C'est l'accomplissement réalisé dans le présent qui fait comprendre la figure (réelle) de l'Ancien Testament. L'accomplissement réside dans « l'exposition » du Sauveur, livré pour nos péchés et ressuscité pour notre justification (4, 25). Ce qui était caché est maintenant manifesté. Mais c'est la même Écriture qui aura fait lecture de l'itinéraire de Paul et de l'aventure d'Abraham.

François GENUYT
Dominicain

Jean-Louis Ska

Abraham, père de croyants différents

I

Une figure commune ?

« Abraham, père de tous les croyants » est une expression provenant de *l'épître aux Romains* (4, 11.16) qui est parfois utilisée pour définir la paternité d'Abraham par rapport aux membres des trois grandes religions monothéistes. Mais en quoi Abraham peut-il réunir des croyants aussi divers que les juifs, les chrétiens et les musulmans ? Il est vrai que chacune de ces trois religions monothéistes accorde à Abraham une place de choix, et c'est même le seul personnage qui occupe dans les trois religions cette place privilégiée. Ni Moïse, ni Jésus, ni Mohammed ne peuvent revendiquer une telle position. Mais au-delà des apparences et des similitudes, au-delà des harmoniques évoquées par le nom lui-même et la figure du « père », il faut bien avouer qu'il existe de grosses différences dans la relation que chacune de ces trois religions entretient avec son « ancêtre » (*cf.* Rm 4, 1). Pour les juifs, Abraham est le père au sens propre du terme puisqu'ils se considèrent comme ses descendants « selon la chair », pour employer encore une fois le langage de Paul dans *l'épître aux Romains* (*cf.* 4, 1). Les chrétiens, quant à eux, font d'Abraham leur père « selon la foi » parce qu'il a

cru avant d'être circoncis et qu'il manifeste ainsi la supériorité de la justification par la foi sur la justification par les œuvres. En d'autres termes, Paul se sert de la figure d'Abraham pour démontrer que la foi dans le Dieu de Jésus-Christ est supérieure à l'observance de la loi de Moïse (Rm 4, 1-25 ; Ga 3, 6-18). Il appert déjà ici combien la figure d'Abraham peut être controversée. Et c'est bien parce qu'Abraham est considéré par les uns et les autres comme un « ancêtre » qu'il est très souvent au centre du débat. Pour les musulmans, enfin, Abraham est avant tout le premier « monothéiste », celui qui, le premier, a cru au « Dieu unique » et a transmis cette foi aux vrais « croyants ». C'est bien pourquoi les musulmans appellent leur religion *millat Ibrahim*, « religion d'Abraham ». Là encore, Abraham est proche du patriarche biblique que connaissent juifs et chrétiens, mais les musulmans en font aussi l'emblème d'une caractéristique essentielle de leur foi, une caractéristique qui les distingue des juifs et des chrétiens tout autant qu'elle les rattache à un patrimoine commun. Commune origine, certes, et c'est bien la raison pour laquelle la figure d'Abraham peut être une invitation au dialogue. Mais de cette commune origine ont dérivé trois fleuves qui ont pris trois directions assez différentes et il est essentiel d'en tenir compte pour éviter les méprises, les incompréhensions ou les malentendus.

II

L'Abraham des récits bibliques

Il est une seconde différence importante à noter à propos de la figure d'Abraham telle qu'elle est présentée dans les écrits des différentes religions. L'Ancien Testament contient un enchaînement de récits plus ou moins unifiés autour d'un ou deux thèmes centraux : la promesse de la terre et la promesse d'un fils. Nous n'avons pas vraiment ce que l'on peut appeler une « trame unifiée », mais il est en tous cas bien clair que toutes les pièces du « dossier Abraham » sont des narrations. Lorsque l'on passe à la tradition juive, au Nouveau Testament ou au Coran, les choses changent radicalement. Chacune à sa manière, ces traditions se fondent sur des récits antérieurs pour les interpréter, pour en tirer des leçons ou pour illustrer un enseignement. Le récit s'est arrêté et c'est le commentaire qui prend le relais. L'approche est donc très différente et il est important d'en tenir compte. En ce qui concerne l'Ancien Testament, il faut dire avec Hans Frei que « le

récit est le message »[1]. Les récits de la Genèse sur Abraham entendent en effet introduire le lecteur dans une expérience qui parle d'elle-même. Ils n'entendent pas fournir une « biographie » exacte et complète d'un personnage historique appelé Abraham. Il s'agit plutôt d'introduire les lecteurs dans l'expérience très diversifiée d'un homme qui laisse son pays, sa famille et s'arrache à tout son terreau humain à l'âge de soixante-quinze ans pour partir vers un pays inconnu (Gn 12, 1-3), qui attend vingt-cinq ans, vit bien des aventures avant de voir naître le fils tant attendu (Gn 21, 1-7) et qui s'entend dire par Dieu lui-même dans le chapitre suivant (Gn 22) qu'il doit sacrifier ce fils, ordre particulièrement incompréhensible pour le patriarche comme pour le lecteur. Il voit ensuite mourir son épouse Sara (Gn 23) et trouve une épouse à son fils (Gn 24) avant de pouvoir « rejoindre ses pères » à l'âge vénérable de cent septante-cinq ans. Le « sens » des textes dépend donc de la capacité du lecteur de participer activement au drame des personnages mis en scène par le récit. Il n'en va pas exactement de même lorsque l'on passe aux étapes ultérieures de la tradition, que ce soit dans le judaïsme, le christianisme ou encore dans le monde musulman. Chacune relit à sa manière, dans une perspective propre et pour en tirer des leçons assez différentes ce que l'Ancien Testament avait proposé. Il faut même aller plus loin et dire que certains textes de l'Ancien Testament amorcent déjà le processus de relecture, d'interprétation et de réorientation des récits pour faire d'Abraham moins un personnage qu'un « paradigme » dont il faut suivre l'exemple. Comme nous allons le voir, l'évolution peut être parfois assez surprenante. Nous présenterons donc en un premier temps quelques aspects essentiels des récits sur Abraham dans le livre de la Genèse. Puis, nous verrons comment les traditions ultérieures ont, chacune à leur manière, infléchi le parcours biblique pour lui faire prendre une direction nouvelle.

---

1. Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, CN, [3]1978, p. 270.

III

Les parcours bibliques d'Abraham (Gn 11, 27 - 25, 18)

Le « cycle d'Abraham », comme il est coutume de l'appeler, n'est pas une composition unifiée. Il ressemble davantage à une collection de récits organisés autour d'un même personnage et de quelques « thèmes » particuliers. Si on peut parler de l'« Histoire de Joseph », on ne parle pas de l'« Histoire d'Abraham », et pour cause : les récits sur le premier patriarche ont chacun leur unité narrative et ils trouvent rarement – pour ne pas dire plus – une vraie continuation dans le récit suivant. Les compilateurs de ce cycle ont cependant organisé l'ensemble autour de quelques « thèmes » particuliers. Il est certain, par exemple, que la mention de la stérilité de Sara (Gn 11, 30) prépare une série d'épisodes où il sera question de la postérité du couple. Le thème est repris explicitement au début du chapitre 15 où Abraham se plaint d'être sans enfant (15, 2) et au début du chapitre 16 où le narrateur répète en d'autres termes ce qui avait été dit en 11, 30. Le thème est repris ensuite par Abraham (17, 17), par le narrateur et par Sara (18, 11-12) jusqu'au dénouement de Gn 21, 1-7, lorsque naît enfin Isaac. Il est donc assez clair qu'un même fil conducteur traverse un bon nombre de récits entre 11, 30 et 21, 1-7.

Querelles d'héritage

Tous ces récits traitent d'une même question : qui sera l'héritier de la promesse ? Ou encore : Abraham et Sara auront-ils un fils ? D'autres récits se rattachent d'une manière plus ou moins évidente à ce premier thème et montrent comment tous les candidats à la succession sont peu à peu écartés. Lot (11, 27.31 ; 12, 4) est le premier à perdre toutes ses chances lorsqu'il choisit d'aller vivre dans la vallée du Jourdain (13, 1-18). Le second « perdant » est Éliézer, le serviteur d'Abraham, écarté par Dieu lui-même(15, 1-6). Un troisième candidat, Ismaël, fils d'Abraham et de la servante de Sara, l'égyptienne Hagar, sera éloigné en plusieurs étapes(16, 1-16 ; 17, 18-21 ; 21, 8-21). C'est toujours à ce même thème que l'on peut relier le récit du « sacrifice d'Abraham » qu'il vaudrait mieux appeler « l'épreuve d'Abraham » (cf. Gn 22, 1) puisque cette page remet en question tout l'acquis des chapitres précédents. D'autres éléments s'intègrent assez facilement dans ce même cadre, comme par exemple le récit du mariage d'Isaac (Gn 24) qui a pour

but d'assurer la « pureté » de la lignée abrahamique, ou encore les diverses parties de Gn 25, 1-18 qui situent chacun à sa place tous les descendants d'Abraham nés de ses différentes épouses.

Le cycle d'Abraham contient donc nombre de récits qui traitent de la descendance et de l'héritage du patriarche. Pour quelle raison ? La réponse est assez simple : les récits sur Abraham appartiennent au genre littéraire des « récits fondateurs » dont le premier but est de définir l'identité d'un peuple ou d'une nation, en l'occurrence l'identité d'Israël. Les mariages, les naissances, les rivalités, les rapports complexes entre les différentes épouses et les enfants de ces épouses, les conflits et les réconciliations, les décisions à propos de l'héritage, ne sont en fin de compte que des éléments de réponse à une seule et même question : qui est le vrai héritier d'Abraham et qui est le « vrai Israël » ? Certes, pour le lecteur d'aujourd'hui, la réponse ne fait aucun doute puisque Isaac reste le seul en piste après le départ ou l'expulsion des autres candidats. Mais quiconque lit ces pages avec quelque attention ne peut échapper à l'impression que la situation est très complexe puisqu'il faut autant de « temps racontant » pour arriver à la réponse définitive[2]. La plus grande partie du cycle d'Abraham est consacrée à ce problème, et c'est la raison pour laquelle il faut bien dire que la réponse était loin d'être évidente. Plusieurs groupes prétendaient à la succession d'Abraham et ce n'est qu'après d'âpres discussions que les choses se sont clarifiées pour arriver à la triade bien connue d'Abraham, Isaac et Jacob. Lot, Éliézer, Ismaël et les enfants de Qétura (Gn 25, 1-4) sont autant de groupes, de clans ou de nations qui prétendaient bien avoir voix au chapitre. Il en sera de même plus tard pour Ésaü, le frère jumeau de Jacob. Chacun avait des titres à faire valoir.

Le choix du plus petit

Il est intéressant de noter que dans cette « histoire de famille », l'ancêtre d'Israël est le cadet et non l'aîné. Ismaël a au moins treize ans de plus qu'Isaac (Gn 17, 25 ; cf. 17, 19) et Jacob est le puîné d'Ésaü (Gn 25, 25-26). Tout cela traduit une conscience assez vive de la position qu'occupe Israël parmi ses voisins immédiats avec lesquels

2. Le « temps racontant » est le temps que le narrateur consacre à la description de certains événements. Il se mesure en nombre de lignes (ou versets), paragraphes, pages, chapitres, etc.

il se sent apparenté. Israël n'est pas l'aîné et cela signifie qu'il occupe au point de départ une position inférieure. Et cela signifie aussi que la position qu'il occupe par la suite dans l'histoire de la région n'a pas été « donnée », mais bien « acquise ». On peut même ajouter que le cours de l'histoire n'a pas respecté le cours naturel des choses. Dieu, en quelque sorte, a forcé la main à l'histoire pour faire d'Israël son peuple. Il a fallu expulser Ismaël, par exemple, comme il faudra un stratagème peu honnête pour empêcher Ésaü d'être l'héritier de la promesse. Israël est un chanceux, pourrait-on dire. Ou bien, dans le langage biblique, « si le Seigneur s'est attaché à vous [Israël] et vous a choisis, ce n'est pas parce que vous êtes le plus nombreux de tous les peuples, car vous êtes le moins nombreux de tous les peuples » (Dt 7, 7). L'élection divine est un acte d'amour gratuit et une marque de fidélité de Dieu au serment qu'il avait juré aux « pères » d'Israël (Dt 7, 8). Nous sommes bien dans l'ordre de la grâce et non dans celui de la puissance. Ce principe que le *Deutéronome* applique à l'élection du peuple, les récits patriarcaux l'introduisent dans le jeu de la succession généalogique.

Par ailleurs, les récits sur Abraham ont aussi pour but de spécifier les liens qui unissent Israël à la plupart de ses voisins. Dans un grand nombre de cas, il s'agit de lien de parenté, comme par exemple en ce qui concerne Ismaël, Lot et ses enfants (Gn 19). Dans d'autres cas, comme celui des Philistins, Abraham conclut une alliance (Gn 21, 22-34)[3]. Il existe donc des liens naturels avec d'autres peuples, liens plus ou moins étroits, et, dans le cas contraire, le lien est établi juridiquement par un traité d'alliance. Abraham devient ainsi le centre d'un réseau de relations avec différentes nations. C'est sans doute une des caractéristiques principales du patriarche biblique qu'il faut souligner parce qu'elle est assez rare[4]. La Bible insiste sur l'exclusivisme de l'élection et cet aspect est certainement présent à plus d'un endroit. Mais il faut aussi constater qu'elle cherche, à d'autres endroits, à montrer quels sont les liens qui unissent Israël à ses voisins et, en fin de

---

3. Gn 20, 1-18, autre récit où Abraham se trouve en contact avec les Philistins, le lecteur est invité à changer d'avis sur bien des points, entre autre sur le fait que les craintes d'Abraham ne sont pas fondées : les Philistins « craignent Dieu », contrairement à ce que le patriarche croyait (20, 11).
4. Fait souligné par Albert DE PURY, « Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor », dans *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of* John Van Seters, ed. S.L. McKENZIE – Th. RÖMER, BZAW 294, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, pp. 163-[illegible].

compte, à la grande famille des nations. Israël y occupe une place particulière, certes, mais l'exclusivisme n'est pas absolu.

Insistons une dernière fois sur le caractère propre de ces récits qui offrent moins des leçons que des expériences à revivre. Ils sont donc eux-mêmes le fruit d'expériences vécues et non pas le résultat de réflexions faites à froid.

À côté de ces récits qui ouvrent des chemins de dialogue avec les voisins d'Israël, il existe toutefois d'autres textes beaucoup plus centrés sur les problèmes internes du peuple élu. Il s'agit moins de récits que de notations particulières qui commentent le récit et lui donne un sens nouveau. Ces notations sont par ailleurs à l'origine d'un certain nombre d'interprétations de la figure d'Abraham dans la tradition juive.

IV

Abraham, le premier « docteur de la Loi »

« Car j'ai choisi[5] Abraham afin qu'il enjoigne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de Yhwh pour pratiquer la justice et le droit afin que Yhwh puisse réaliser pour Abraham ce qu'il lui a promis » (Gn 18, 19). Le texte est manifestement une insertion tardive en raison de son langage particulier. Le vocabulaire contient un certain nombre d'expressions uniques dans tout le cycle d'Abraham (« garder la voie de Yhwh », « accomplir le droit et la justice ») et la construction est particulière puisque la phrase passe immédiatement de la première (et de la seconde) à la troisième personne alors que Dieu parle à Abraham. Il serait plus normal de trouver, par exemple, « garder ma voie [ou : mes voies] » ; « afin que *je* puisse accomplir ce que *je t'ai promis*… ». Toujours est-il que ce texte donne une explication très claire de l'élection d'Abraham. Si le verset précédent parle de la « bénédiction de tous les peuples » – « Abraham deviendra une nation grande et puissante et en son nom se béniront toutes les nations de la terre »

5. Littéralement : « J'ai connu ».

(Gn 18, 18) – et donc de la place d'Abraham dans le chœur des nations, le v. 19 restreint son rôle à une fonction *ad intra*. Trois points méritent que l'on s'y arrête un moment : (1) le rôle d'Abraham comme « enseignant » ; (2) l'importance de la « loi » ; (3) le lien entre la fidélité à la loi et l'accomplissement des promesses.

Abraham, docteur de la loi

En premier lieu, le texte insiste sur le rôle qu'Abraham doit exercer envers ses descendants : il doit leur prescrire de « garder la voie de Yhwh » (*cf.* Jg 2, 22 ; Jr 5, 4-5), de pratiquer la justice et le droit. Le rôle d'Abraham ressemble étrangement à celui d'un « docteur de la loi » dont la mission est d'enseigner et de faire respecter la loi du Seigneur. Dans la Bible, c'est indubitablement le rôle des parents d'enseigner à leurs enfants les traditions de leur peuple, entre autres ses lois et ses coutumes (*cf.* Pr 1, 8 ; 4, 1 ; 5, 1 ; 6, 20-22 ; 7, 1-2). Mais c'est un idéal dont parle surtout le Deutéronome : « Tu répéteras [ces paroles] à tes fils, tu les leur rediras[7] que tu sois assis dans ta maison ou que tu marches sur le chemin, que tu sois couché ou que tu sois debout » (voir aussi Dt 11, 19). En quelque sorte, Abraham donne par avance l'exemple à tous les pères de famille d'Israël, ses descendants, puisqu'il est le « père modèle » choisi par Dieu pour leur enjoindre ce que le *Deutéronome*, bien plus tard, enjoindra de faire dans chaque maison. Abraham devient donc le « père de famille » selon l'idéal du Deutéronome. Remarquons en passant que quelques récits seulement illustrent ce que suggère Gn 18, 19, et ces textes sont jugés tardifs par la plupart des spécialistes. Il s'agit entre autres de Gn 17, 1-27, le texte sur l'alliance et la circoncision (voir surtout 17, 9-14 et 23-27)[8] ; le paiement de la dîme à Melchisédech, roi de Salem (Gn 14, 20b) ; le mariage d'Isaac qui s'accomplit selon les normes des mariages endogènes (Gn 24, 1-67 ; *cf.* Dt 7, 3). Mais dans aucun cas les récits

---

[illegible] est le suivant : « Toutes les nations de la terre se béniront [illegible] », c'est-à-dire en disant : « Soyez bénis comme [illegible] usage, voir Gn 48, 20 ; 2 R 22, 19; Jr 4, 2; 24, 9; 25, 18; 29, [illegible] Za 8, 13. Gn 48, 20 est particulièrement éclairant : « En ce jour-là [Jacob] [illegible] disant : Qu'Israël bénisse par toi en disant : Que Dieu te traite comme [illegible] ! ». Voir aussi Jr 29, 22 où les noms de deux prophètes sont utilisés comme [illegible]

[7] [illegible] « tu les méditeras ».

[8] [illegible] à la tradition sacerdotale qui date du retour de l'exil.

ne montrent un Abraham qui enjoint explicitement à ses enfants, en particulier à Isaac, « de garder la voie de Yhwh ». Il s'agit donc bien d'une interprétation, légitime sans doute, de la figure d'Abraham et de sa conduite.

Suivre la loi avant la Loi de Moïse

En second lieu, Gn 18, 19 insiste sur l'importance de la loi. « Pratiquer la justice et le droit » est une expression qui apparaît dans un certain nombre d'oracles prophétiques tardifs où elle signifie, en gros, « observer la loi de Moïse ». Il était difficile de parler de la « loi » et encore davantage de la « loi de Moïse » dans le livre de la *Genèse*, d'où le choix d'une expression plus vague. Mais le lecteur devait immédiatement comprendre à quoi le texte faisait allusion. Parmi les textes qui emploient cette expression, c'est sans doute Is 56, 1 qui est le plus clair[9] : en effet, Dieu y enjoint ensuite à son peuple d'observer le sabbat et de s'abstenir de commettre des actions perverses (56, 2). Gn 18, 19, de toute manière, met l'accent sur la conduite à suivre et sur l'enseignement moral qu'Abraham devra impartir à ses descendants. Le texte parle bien sûr aussi des promesses, mais il les lie à l'observance de la « loi ». Et cela nous amène à notre troisième point.

Une promesse sous condition

En effet, la fin du verset est explicite à ce sujet : c'est en raison de la fidélité des descendants d'Abraham à la « loi » que Dieu pourra accomplir en faveur du patriarche (et de ses descendants) ce qu'il lui a promis. Le lien entre « œuvres » et « accomplissement des promesses » est très clair. On peut certes discuter de certains détails, mais sur l'essentiel il n'existe aucun doute. Les promesses seront accomplies à condition qu'Abraham enseigne à ses descendants à garder la « voie de Yhwh » et à « pratiquer la justice et le droit ». La promesse devient conditionnelle alors que dans d'autres textes elle est au contraire libre de toute clause, comme par exemple en Gn 12, 2-3 : « Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai et je magnifierai ton nom. Sois une bénédiction ! Je bénirai qui te bénira et qui te méprisera je le maudirai.

9. Pour d'autres emplois de l'expression, voir Ps 106, 3 ; Pr 21, 3 ; Is 58, 2 ; Ez 33, 4 ; 45, 9.

En ton nom[10] se béniront toutes les familles de la terre ». Gn 18, 19 témoigne d'une autre ligne de pensée qui insiste sur la fidélité d'Abraham à son Dieu, sur son obéissance et, dans certains cas, plus précisément sur son observance de la loi[11].

Nous avons bien ici une des racines de la tradition juive qui va approfondir de bien des manières ce que Gn 18, 19 ne faisait que suggérer. En premier lieu, la tradition juive fait de plus en plus d'Abraham un « exemple » à suivre et la tradition juive se fera un point d'honneur de rappeler tous les épisodes où il apparaît comme tel, entre autres le fameux récit de « l'épreuve d'Abraham » ou du « sacrifice d'Isaac », Gn 22, 1-19, appelé « ligature d'Isaac » dans cette même tradition juive. Par ailleurs, d'autres épisodes moins glorieux et moins édifiants sont le plus souvent passés sous silence, notamment Gn 12, 10-20 ou 20, 1-18, où Abraham par deux fois fait passer Sara pour sa sœur par crainte de perdre la vie. En second lieu, la tradition juive insistera beaucoup aussi sur les « mérites d'Abraham » qui vaudra à ses descendants les faveurs de Dieu. C'est en raison de la conduite exemplaire d'Abraham que Dieu libérera son peuple de l'esclavage d'Égypte (Ex 1-15), qu'il les nourrira dans le désert (Ex 16), qu'il ne détruira pas son peuple qui a adoré le veau d'or (Ex 32) et qu'il empêchera Balaam de maudire Israël (Nb 22-24)...

Certes, il serait malvenu de réduire la tradition juive aux quelques aspects que nous venons de mentionner. Il est vrai, toutefois, qu'il s'agit d'éléments essentiels qui occupent une place de choix dans toute la tradition juive. Ils ont aussi leur racine dans l'Ancien Testament et nous les retrouverons dans le Nouveau Testament. C'est aussi pour cette raison que nous en avons parlé plus longuement.

V

Abraham dans le Nouveau Testament

Le personnage d'Abraham est souvent invoqué dans le Nouveau Testament et de manière parfois très différente, voire contradictoire.

10. La traduction la plus exacte de cette expression est identique à celle de Gn 18, 18. Voir note 6.
11. Les textes les plus importants sont Gn 22, 15-18 et 26, 3-6. Les deux textes introduisent un lien de cause à effet entre l'obéissance d'Abraham et l'accomplissement des promesses : « parce que tu as fait cela et que tu ne m'as pas épargné ton fils, ton unique... » (22, 26) ; « parce que tu as écouté ma voix » (22, 18) ; « parce qu'Abraham a écouté ma voix et qu'il a observé mes observances, mes commandements, mes décrets et mes lois » (26, 6).

Il est avant tout vu comme un « modèle à suivre » et sur ce point le Nouveau Testament se situe dans la droite ligne de ce que l'Ancien Testament avait amorcé et la tradition juive allait approfondir. Par ailleurs, il est aussi vu comme le « père » et par conséquent comme figure fondatrice. Selon la conception antique, en effet, une opinion, une institution ou un mouvement avait d'autant plus de valeur qu'il était ancien. Il était donc essentiel, pour les chrétiens, de pouvoir montrer que leur choix et leur mode de vie pouvaient se réclamer d'Abraham lui-même. Dans les discussions avec les autorités juives, il fallait surtout montrer que le christianisme était un « accomplissement » des promesses contenues dans l'Ancien Testament et non une trahison de celui-ci. C'est surtout saint Paul qui va s'attaquer à ce problème, en grande partie parce qu'il est aussi celui qui a davantage insisté sur la « nouveauté » de Jésus-Christ et sur la rupture avec une certaine tradition juive trop centrée sur l'observance de la loi. Paul veut donc démontrer que sa doctrine de la justification par la foi est un authentique « retour aux sources scripturaires » et qu'elle est basée sur une interprétation irréfutable des Écritures. Il revient plusieurs fois sur cet argument dans les lettres aux Galates et aux Romains.

Tout d'abord, Paul montre qu'Abraham est plus ancien que Moïse et qu'il lui est donc supérieur. Les promesses faites à Abraham ne peuvent donc pas être conditionnées ou invalidées par la loi qui a été proclamée beaucoup plus tard (Ga 3, 15-18). Certes, Paul s'appuie dans son argumentation sur les nombreux textes de la Genèse qui parlent d'une promesse inconditionnelle, comme par exemple Gn 12, 7[12], et il ne cite jamais les quelques textes dont nous avons parlé précédemment, comme par exemple Gn 18, 19 ; 22, 15-18 ; 26, 3-6, qui vont dans un autre sens. Il était légitime, par ailleurs, dans le cadre de l'argumentation paulinienne, d'insister sur Gn 12, 7 puisque ce texte précède les autres, et c'est un point essentiel pour la mentalité antique, comme nous l'avons vu. Pour Paul, les promesses faites à Abraham sont accomplies en Jésus-Christ (cf. Ga 3, 16 ; Rm 4, 17), elles ne peuvent donc en aucune manière être assujetties à l'observance scrupuleuse de toute la loi juive.

Ensuite, Paul ajoute qu'Abraham a cru avant d'être circoncis et que, pour cette raison, la foi est supérieure à la circoncision (Rm 4, 9-12).

---

12. « Yhwh apparut à Abraham et lui dit : à ta descendance je donnerai cette terre »

La démonstration paulinienne peut apparaître quelque peu artificielle aujourd'hui, mais elle était très efficace de son temps. Paul, en effet, s'appuie sur le fait qu'Abraham croit aux promesses divines en Gn 15, 6 (« Abraham crut en Yhwh et celui-ci le lui compta comme justice ») *avant* d'être circoncis au chapitre 17, 24. Il était donc encore incirconcis au moment où il crut aux promesses divines. C'est pourquoi, selon Paul, Abraham est le père de tous les croyants, qu'ils soient incirconcis ou circoncis (Rm 4, 11-12) et, plus important encore, la foi est supérieure à la circoncision parce qu'antérieure (Rm 4, 10). En peu de mots, la foi est le vrai critère de filiation abrahamique, plus que la circoncision, et c'est bien ce que Paul voulait démontrer.

Dans le cadre de la théologie paulinienne, Abraham occupe donc une place centrale. C'est en grande partie grâce à la figure du patriarche que Paul démontre la supériorité de la foi en Jésus-Christ sur la justification par les œuvres de la loi. En ce sens, Abraham sert donc davantage à distinguer les chrétiens de leurs frères d'Israël qu'à les rapprocher.

L'évangile de Jean ira même plus loin lorsqu'il affirmera que Jésus est « plus ancien » qu'Abraham : « Avant qu'Abraham soit, je suis », dira le Jésus du quatrième évangile (Jn 8, 58). Là encore, il faut constater qu'Abraham est bien au centre des débats entre les premiers chrétiens et leurs frères aînés d'Israël, mais aussi que le climat est devenu particulièrement tendu. Quelque chose s'est cassé et l'on n'est pas loin d'une rupture définitive. « Vous ne pouvez entendre mes paroles », dit encore Jésus aux autorités juives qui l'interrogent (Jn 8, 43). Il faudra sans doute beaucoup de temps avant que les portes qui ont claqué s'ouvrent à nouveau et que les voisins puissent s'adresser la parole sans animosité.

VI

Abraham dans le Coran

Abraham apparaît assez souvent dans le Coran, mais il n'est pas facile de déterminer avec précision ce que le patriarche représente dans ce livre sacré parce que le Coran, au contraire de la Bible, n'offre pas un récit organique des vicissitudes du patriarche. Il faut donc recomposer son portrait à partir de citations, d'anecdotes, de brèves péripéties et d'allusions disséminées à plusieurs endroits et sans grand

lien entre elles. Mais il est un trait de la figure d'Abraham qui ressort davantage et qui permet, mieux que d'autres, de comprendre qui est Abraham pour le Coran et pour la tradition musulmane. Cette figure dans la tradition musulmane est forcément plus riche que ce que nous allons en dire dans le cadre de ce bref article. Mais il convient de s'arrêter, pour notre propos, à un aspect essentiel de cette figure dans le Coran. Il est assez clair, en effet, que celui-ci présente Abraham avant tout comme le « premier musulman » de l'histoire. Il est le premier « monothéiste », il est le modèle des « croyants », il inaugure le pèlerinage à La Mecque et il institue les rites essentiels de la foi musulmane. Il est donc le vrai fondateur de la foi musulmane telle que la conçoit le Coran. En ce sens, celui-ci diffère de l'Ancien et du Nouveau Testament où Abraham est un « commencement » qui attend une prolongation ou un « accomplissement ». Dans l'Ancien Testament, Israël devient un peuple après les patriarches, grâce à Moïse et le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex 3, 6.15.16) devient « Yhwh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex 20, 2)[13]. Dans le Nouveau Testament, le Dieu d'Abraham devient le père de Jésus-Christ en qui s'accomplissent toutes les promesses. Rien de semblable dans le Coran où il n'est jamais question, au moins explicitement, de franchir un pas qui entraîne au-delà d'Abraham. C'est avec le patriarche que l'on atteint le sommet de la foi au Dieu unique et le seul mérite du prophète Mohammed est d'être retourné aux sources de la foi au Dieu unique. Il ne faut rien ajouter à Abraham, rien modifier, rien prolonger, rien « accomplir » puisque tout est donné. Le Coran insiste, plus encore que les traditions juives et chrétiennes, sur l'antériorité et la supériorité d'Abraham sur tout ce qui le suit. Il suffit donc de retourner à la pureté des origines abrahamiques pour retrouver le seul vrai Dieu et la seule vraie foi. C'est là le plus grand mérite du prophète Mohammed et c'est aussi son plus grand titre de gloire.

****

Ce bref parcours avait pour but de montrer quelles sont les différences essentielles qui séparent les trois grandes religions monothéistes lorsqu'elles parlent de leur « père selon la chair » ou

13. Ex 6, 2-8 est le texte qui montre le plus clairement le lien entre les promesses faites aux patriarches et leur accomplissement (partiel) durant l'exode et le séjour au désert.

leur « père dans la foi » [1]. Ces différences sont importantes et il ne faut en aucun cas les minimiser. Faut-il dire pour autant que le dialogue est impossible, qu'il est inutile d'invoquer la figure du patriarche pour tenter un rapprochement entre les membres de bonne volonté des trois religions qui se réclament, chacune à sa façon, du patriarche biblique ? Ce serait sans doute exagéré. Mais il est certainement essentiel de bien réfléchir sur les modalités concrètes de ce possible dialogue qui ne peut faire l'économie d'une bonne connaissance des sensibilités et des mentalités parfois très différentes qui se sont côtoyées et, malheureusement aussi, affrontées au cours de l'histoire.

Historia magistra vitae, disait Cicéron (*De oratore* 2, 36). Cette histoire nous enseigne en particulier que le dialogue entre différentes religions et différentes confessions part le plus souvent d'une volonté commune de résoudre des problèmes vitaux et concrets. Qui plus est, ce sont souvent les circonstances d'une coexistence obligée qui ont amené les partenaires à s'asseoir à table pour discuter des conditions de la cohabitation ou de la collaboration. Peut-être faudrait-il, de temps à autre, ne pas attendre que les événements rendent ce « dialogue » incontournable.

Dans ce cadre, l'enquête sur la figure d'Abraham a son utilité parce qu'elle permet de reconnaître à la fois la source commune de la foi au Dieu unique et les différences qui distinguent les trois grandes religions monothéistes. Et c'est uniquement dans le respect de ces différences et dans l'appréciation des valeurs qu'elles véhiculent que pourra se construire une « maison d'Abraham » aux nombreuses demeures où tous ses enfants pourront – il faut l'espérer – habiter un jour dans la concorde et la paix.

Jean-Louis SKA
Professeur à l'Institut Biblique de Rome

[illegible] d'Abraham dans la Bible et dans les traditions juive, chrétienne et [illegible] MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Bibliothèque théologique, [illegible] Paris, 1969 ; Abraham SEGAL, *Abraham. Enquête sur un patriarche*, [illegible] *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam*, Princeton University [illegible] (ed.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Labor et Fides [illegible] *et ses hôtes. Le patriarche et les* [illegible] (L'Autre et les autres ; 3), Bruxelles, 2001.

Emmanuel Boissieu

Abraham : chevalier de la foi ou figure inhumaine ?

Dans *La question philosophique de l'existence de Dieu,* Bernard Sève écrit à propos de la figure d'Abraham : « Abraham est le vrai fondateur de la foi qui assume le paradoxe de la foi en Dieu »[1]. Abraham apparaît ici comme la figure du croyant, comme le modèle du croyant. La foi n'est pas un simple sentiment. Elle est un combat, une lutte contre soi-même, contre Dieu. Kierkegaard retient ainsi dans *Crainte et Tremblement*[2] la suprême épreuve dans la vie d'Abraham, le sacrifice d'Isaac, le moment où Dieu demande au père comblé d'années de lui sacrifier l'enfant de la promesse. Le mouvement de la foi se fait ici en vertu du paradoxe, de l'absurde. *Credo quia absurdum*... Abraham est la figure du héros. Il est un cas unique, celui qui dépasse la généralité, celui qui abandonne les manières habituelles de penser et d'agir. Comment Kierkegaard présente-t-il Abraham ? Comment dessine-t-il la figure du croyant ? Cette figure a-t-elle une attitude juste vis-à-vis du général ou n'y a-t-il pas danger d'affirmer le croyant au dessus du général ?

---

1. Bernard SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, P.U.F., Paris, 1994, p. 118.
2. C'est surtout dans *Crainte et Tremblement* que Kierkegaard propose une lecture de la figure d'Abraham. Dans cet ouvrage, il fait un parallèle entre le sacrifice d'Isaac et l'un des événements de sa vie personnelle, la rupture de ses fiançailles avec Régine Olsen.

I

La figure du croyant

Abraham est en premier lieu l'homme de foi, l'homme d'espérance. Il est celui qui croit, il est celui qui continue à croire contre toute possibilité. Il est celui qui « espérant contre toute espérance croit et devient ainsi le père d'un grand nombre »[3]. Grâce à sa foi, il quitte ainsi son pays et la maison de son père. Grâce à sa foi, il demeure un étranger en terre promise : « Il vient résider en étranger dans la terre promise »[4]. Ce caractère étranger se manifeste selon Kierkegaard d'une double façon. En premier lieu, il n'a aucune assurance dans le passé. Il n'a plus le souvenir de ce qu'il a aimé dans une terre étrangère. En second lieu, il n'éprouve pas de regret, il ne se plaint pas, même si la nouveauté de toutes choses aurait pu susciter le regret. La foi apparaît déjà ici comme surhumaine : « Il est humain de se plaindre, humain de pleurer avec celui qui pleure, mais il est plus grand de croire »[5]. Par la foi, Abraham reçoit la promesse. Par la foi, il reste fidèle, même si cette promesse devient de moins en moins probable.

Ainsi, la foi apparaît surtout à l'heure de la tentation, à l'heure de l'épreuve. A la suite de Paul[6], Kierkegaard propose une lecture de l'épreuve suprême : le sacrifice d'Isaac. La foi est alors lutte contre soi-même, déchirement suprême. Elle se manifeste au moment de la « terrible annonce », « au moment du plus grand des malheurs ». Cette perte est doublement cruelle. Il s'agit en premier lieu d'un enfant, et de l'enfant de la promesse. En second lieu, cet enfant n'est pas pris directement par Dieu, mais c'est Abraham qui doit lui-même sacrifier son fils. La foi est aussi lutte, combat contre Dieu, mais ici la force de l'homme est sa faiblesse. Abraham « désarme Dieu par sa faiblesse ». Il croit malgré la demande de Dieu.

La foi s'articule alors dans un double mouvement. Elle est renoncement, déchirure, perte du fini. Mais elle n'est pas que

3. Kierkegaard médite ici sur la pensée de Paul, en Rm 4, 18.
4. He 11, 9.
5. *Crainte et Tremblement, op. cit.*, p. 19.
6. Rm 4 , 17.

renoncement. Elle est aussi engagement, pari du retour de l'enfant. Kierkegaard distingue la figure du croyant, de l'homme tragique, de celle du héros tragique. Abraham n'est pas Agamemnon, roi de Mycènes et d'Argos, qui désire sacrifier Iphigénie pour apaiser l'hostilité d'Artémis contre lui. L'homme de foi défie les valeurs habituelles pour devenir l'Individu, le héros tragique renonce à lui-même pour exprimer le général. Abraham sacrifie Isaac pour lui-même ; du point de vue moral il est et demeure un meurtrier. Agamemnon sacrifie Iphigénie pour le bien de tous, pour le bien de l'État. L'homme de foi n'a pas de repos, d'assurance. Il subit l'épreuve à chaque instant ; nul ne peut le comprendre. Le héros tragique accomplit le mouvement infini et trouve son assurance dans les valeurs communes : l'homme juste doit se sacrifier pour tous. L'homme de foi est dans l'inquiétude ; il est condamné à une solitude sans fin. Le héros tragique est entouré par tous. Nous pouvons pleurer sur Agamemnon. Nous ne pleurons pas sur Abraham. Nous éprouvons de l'horreur face à lui. « On ne peut pas pleurer sur Abraham. On l'approche avec un *horror religiosus*, comme Israël approchait le Sinaï »[7]. Mais surtout, différence fondamentale : le héros tragique accepte la perte, il ne fait qu'accepter la perte. Abraham croit. Il croit en vertu de l'absurde.

La foi est alors un second mouvement. L'homme reçoit le fini en vertu de l'absurde. Abraham retrouve son fils en vertu de l'absurde. L'homme accueille à nouveau ce qu'il avait déjà ; il ne s'évade pas du fini. Il ne s'envole pas dans un autre monde ; il ne part pas vers un monde intelligible. La foi d'Abraham n'est pas risque de Socrate au moment de sa mort. Kierkegaard médite longuement sur la figure de Socrate. Socrate est aussi un croyant. Au moment de sa mort, il prend le risque de l'immortalité de l'âme, mais sa foi n'est pas comparable à celle d'Abraham. Abraham ne quitte pas cette vie. Il reçoit le monde qu'il possède déjà, et ceci en vertu de l'absurde.

L'absurde

Kierkegaard énonce un concept fondamental pour saisir la foi d'Abraham : l'absurde. La foi est un paradoxe. Elle est contraire à toute raison, à toute intelligibilité. Elle s'oppose à toute prétention rationnelle, au désir humain de vouloir tout comprendre. Elle est

---

7. *Crainte et Tremblement*, *op. cit.*, p. 95.

l'intelligence même qu'il y a quelque chose que nous ne pouvons pas comprendre. L'absurde n'est pas d'ailleurs un non-sens passager. Il n'est pas un simple inattendu. L'inattendu est ce que nous n'attendons pas actuellement, mais il reste de l'ordre du possible. L'absurde, lui, est l'impossible, ce qui dépasse toute conception humaine. Il n'est pas non plus seulement l'invraisemblable. L'invraisemblable contredit toute vraisemblance, ce qui semble vraisemblable, mais il peut arriver. L'absurde ne peut pas arriver de lui-même. Il est la structure même de l'énigme. Or, Abraham fonde sa foi sur l'absurde. Il renonce et il croit.

Il ne repose pas seulement en lui-même mais en l'autre. Il croit en vertu de l'autre. Sans cette ouverture à l'autre, Abraham serait le pire des meurtriers. Il présenterait alors les traits du démoniaque, du suprême égoïsme, de l'homme qui s'est enfermé en lui-même faute d'écouter les autres. Par l'abandon à Dieu, il revêt la figure du croyant. Au même instant, il manifeste sa puissance et s'abandonne totalement à Dieu. Ainsi les deux mouvements ne sont pas successifs : au même instant, il renonce, au même instant, il reçoit son fils. Les deux gestes participent du même souffle : « Là réside d'ailleurs l'essentiel du paradoxe que l'entendement ne parvient pas à comprendre », comme l'écrit Jean Wahl dans son introduction à *Crainte et Tremblement*. Abraham éprouve à la fois la plus cruelle des angoisses et la suprême joie. La foi suscite ainsi un double sentiment : l'angoisse et la joie. Le croyant ne rêve pas, il ne fait pas l'économie de l'inquiétude. Abraham éprouve le désespoir : tout son corps est habité par un frisson, mais en même temps il éprouve la joie la plus grande, la suprême liesse. Il accueille à nouveau le fils de la promesse. La foi est une passion, mais elle est en même temps un miracle. Elle est angoissée, mais elle est triomphante. Elle est constamment angoissée, constamment triomphante. Elle consacre le temps et inaugure un temps nouveau : elle est entrée de l'éternité dans le temps : expérience de l'instant[5]. Kierkegaard expose à propos de la foi d'Abraham ce qu'il écrit dans *Le concept d'angoisse* : « L'instant n'est pas un atome de temps mais d'éternité... Le présent est l'éternel... L'éternel est le présent, la plénitude. »[6]

---

5. Comme l'écrit Sartre dans Kierkegaard vivant : « Kierkegaard, c'est l'homme qui s'est posé la question de l'absolu historique, qui a souligné le scandaleux paradoxe de l'apparition et de la disparition de cet absolu dans le temps historique. »
6. KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, trad. P.-H. Tisseau, Alcan, 1935, p. 153.

II

La foi et le général

Abraham, grâce à la foi, devient l'Individu. Il dépasse le général. Il ne suit pas la morale commune. Aux yeux de tous, il est un meurtrier. Kierkegaard, contrairement à Hegel, refuse de définir l'individualité en particulier celle du croyant, par le général. La substance de l'individualité n'est pas la société. Abraham affirme une singularité au-delà de la morale commune. L'Individu est incompréhensible ; nul ne peut saisir ce qui l'anime. Ce qui est compréhensible, c'est qu'il est et demeure incompréhensible. Nul ne peut se substituer à Abraham ni même l'approcher. Il est ici un cas unique. Il est un cas qu'il n'a pas lui-même choisi. Dieu lui a parlé ; une mission lui a été donnée. Sa personnalité est une identité d'élection. Dieu l'a interpellé et il a répondu « me voici ». Il sait que sa situation est terrible, mais il ne peut faire autrement. Il sait qu'au-dessus du général, du moral, il existe « un chemin solitaire » qui est le sien.

Il inverse l'attitude ordinaire vis-à-vis du général. Habituellement, l'homme doit réaliser les vertus communes pour participer de la divinité. Il doit suivre les valeurs rationnelles s'il veut s'approcher de Dieu. Là, Abraham juge les normes communes au nom de Dieu. Il dépasse les vertus humaines pour entretenir « un rapport absolu à l'absolu ». Abraham refuse toute médiation, tout élément commun. Il ne s'agit pas de se dépouiller de sa singularité, de son intériorité, pour s'ouvrir aux autres et revêtir « l'homme ordinaire ». Il s'agit d'affirmer la supériorité de l'intériorité face à toute tentative de la réduire. Abraham ne méprise pas l'attitude normale. Il sait qu'il est bien d'aimer son fils, mais il doit le sacrifier. Il l'aime plus que quiconque ne peut aimer son enfant. Il l'aime d'autant plus qu'il doit le sacrifier.

Le silence d'Abraham

Il est alors un étranger à la condition humaine ; il dépasse toute humanité ; il devient surhumain. Nul ne peut le comprendre ; nul ne peut l'entendre. Il est voué à un silence insurmontable. Il ne dit rien ni à Sara, ni à Eliézer, son serviteur, ni à Isaac. Ce silence exprime sa condition d'étranger, son impossibilité d'être entendu. Il n'est en aucun cas le vide de l'ineffable, le néant de l'indicible dénoncé par Hegel dans la

préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*[10]. Bien plus, le silence est ici supérieur à toute parole. Si Abraham parlait, il ne serait pas entendu. Le silence de l'homme de foi se distingue du silence tragique. Parfois, le héros tragique ne parle pas, mais il se tait pour préserver le bien de tous. Il se tait pour ne pas heurter les autres. Dans le cas du silence de l'homme de foi, pas question de heurt, pas question de blessure. L'homme de foi ne parle pas car il ne peut être entendu par le général. Il est en-dehors de la médiation qu'est le langage. Le silence témoigne de la limite du raisonnement, du discours argumentatif.

Abraham prononce tout de même une parole. Au cours du voyage, face à la question d'Isaac, Abraham répond : « Mon fils, Dieu se pourvoira lui-même de l'agneau pour l'holocauste »[11] ; mais cette parole ne rompt pas le silence. Il ne s'agit pas selon Kierkegaard d'une parole humaine. Cette phrase parle une langue étrangère à l'homme. Elle parle du langage du croyant. Abraham ne ment pas non plus ; il croit. Il dit quelque chose sans le dire. Il témoigne ici d'une forme d'ironie. Cette phrase exprime le double mouvement : la résignation et le mouvement de la foi.

La spécificité de la foi

Abraham est donc ici la figure du croyant qui renonce à tout, reçoit tout en vertu de l'absurde. Il est une figure qui donne à penser la spécificité de la foi, de ce que nous appellerons, à la suite de B. Sève dans *La question philosophique de l'existence de Dieu*, l'affirmation. La foi n'est pas un simple discours rationnel, un simple discours argumentatif. Abraham croit en vertu de l'absurde. Croire n'est pas seulement une attitude théorique. Ce n'est pas seulement croire que Dieu existe ; ce n'est pas seulement adhérer à un contenu dogmatique dont nous pourrions rendre raison rationnellement. *Croire en...* n'est pas seulement *croire que...* La foi d'Abraham n'est pas seulement une formulation de contenu, elle est une attitude existentielle. Elle est « un rapport absolu à l'absolu ». Elle est une passion qui engage la totalité de la personnalité du croyant. C'est « un choix global, décisif, existentiel, (...) (un) acte de liberté par lequel le sujet affirme

---

10. HEGEL, préface de la *Phenomenologie de l'Esprit*, traduction et commentaire B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1997.

11. Gn 22, 8.



plus que ce qu'il peut savoir ou justifier »[12]. Elle est position face à une instance d'altérité, face à un être transcendant[13]. La demande absurde de Dieu témoigne de cette altérité. Comme l'écrit le prophète Isaïe :

> *« Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre*
> *autant sont élevées mes voies au-dessus de vos voies*
> *et mes pensées au-dessus de vos pensées. »*[14]

Croire est aussi une passion, mais comme le montre la figure d'Abraham, cette passion n'est pas un sentiment immédiat. Elle n'est pas une émotion pauvre. Kierkegaard rejette ici une perspective comme celle de Schleiermacher. Contrairement à ce qu'écrit Schleiermacher[15] dans *Les Discours sur la religion*, la foi n'est pas seulement l'intuition de l'infini. Elle n'est pas une expérience intérieure de compénétration de Dieu en nous, d'identification du sujet et de l'objet. Rien de sentimental dans l'attitude d'Abraham. Il ne ressent pas Dieu en lui, mais il éprouve effroi et angoisse. Kierkegaard n'est pas un romantique.

La foi n'est pas réductible à la morale. L'action d'Abraham n'est pas vertueuse. Aux yeux de tous, il apparaît comme un meurtrier. Kierkegaard se distingue ici de Kant. Croire en Dieu n'est pas un postulat de la raison pratique qui permettrait de réconcilier devoir et bonheur dans un autre monde. Abraham n'attend pas une vie heureuse dans un autre monde. Il attend le fini, le temporel pour maintenant. La religion n'est pas, comme l'affirme Hegel, le ciment de la société. Le judaïsme, le christianisme ne peuvent être en aucun cas des religions de l'éthicité, religions populaires comme l'était la religion grecque. Par la foi, Abraham dépasse les valeurs communes. Il détruit le ciment de la société. C'est là que se pose une première question à propos de la lecture kierkegaardienne d'Abraham. L'attitude d'Abraham n'est-elle pas un danger pour l'homme ? De surhumain, le croyant ne devient-il pas l'inhumain ?

---

12. Bernard SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu, op. cit.*, p.114.
13. K. Barth retient surtout de Kierkegaard cet aspect de la transcendance lorsqu'il écrit dans son commentaire de l'Épître aux Romains : « Si j'ai un système, il consiste en ce que je maintiens devant les yeux, avec toute la constance possible, dans sa signification positive, ce que Kierkegaard a appelé "la différence qualitative infinie" du temps et de l'éternité : "Dieu est au ciel et toi sur la terre". Le rapport de ce Dieu à cet homme, le rapport de cet homme à ce Dieu est pour moi le thème de la Bible et le résumé de la philosophie tout ensemble. »
14. Is 55, 9.
15. F. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, trad. Rouge, Aubier, Paris, 1944.

Une attitude inhumaine ?

Nous devons prendre ici quelques précautions. Abraham ne sombre pas dans une haine farouche de son fils ; il continue d'aimer Isaac. Il abandonne l'éthique pour une obéissance plus haute, « pour un rapport absolu à l'absolu »[16]. Son attitude nous révèle d'ailleurs peut-être le caractère paradoxal de la responsabilité morale. L'épreuve d'Abraham, comme le dit Derrida dans *Sur Parole* est le paradigme de ce que nous vivons à chaque instant de décision.[17] Nous devons être attentifs à la singularité de l'homme que nous avons face à nous et nous devons négliger les autres. La décision morale est prise dans cette contradiction : nous sommes irremplaçables, c'est à nous de prendre telle ou telle décision devant tel ou tel qui est irremplaçable et unique, et en même temps la responsabilité suppose que nous devons répondre de nos actes devant tous les autres. La suspension du général par Abraham est le prototype de cette aporie. Mais ne risque-t-elle pas d'introduire la violence dans l'humanité ? L'omission des valeurs communes ne conduit-elle pas au fanatisme ? Lorsque l'individu écarte les principes communs à l'humanité ne revêt-il pas la figure grimaçante de l'inhumanité, non les traits du croyant, comme le manifestent aujourd'hui les diverses formes d'intégrisme ? Le danger n'est-il pas d'autant plus grand que le fanatique prétend parler au nom de l'absolu lui-même ? « Comment on arrive à tuer des bébés. J'ai une réponse : en se shootant à l'intégrisme. Ils se mettent à la place d'Abraham qui a tué Isaac, sauf que dans l'histoire l'ange Gabriel envoyé par Dieu remplace Isaac par le mouton. Ici les G.I.A. ont décidé que Dieu ne peut intervenir et que par conséquent le mouton ce sont les enfants, les femmes éventrées.»[18] L'attitude d'Abraham est-elle celle du croyant ou celle du fanatique ?

Face à un tel questionnement, certains penseurs se démarquent de la pensée kierkegaardienne sur la foi. Ainsi Emmanuel Levinas dans *Difficile Liberté* refuse le saut, l'instant de la foi, et propose de revenir à l'éthique, à l'enseignement de la *thora*. Il se méfie de l'attitude existentielle et propose « un humanisme intégral et austère. »[19]

16. Olivier CAULY dans *Kierkegaard* parle de seconde éthique, P.U.F. (Que sais- je ?), Paris, 1991.
17. J. DERRIDA *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, L'Aube intervention, 2000, p.79
18. Khalila Messaoudi dans Véronique TAVEAU, *L'Algérie dévoilée*, Plon, Paris, 1999, p. 151.
19. Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Biblio Essai, 1988, p. 204.

IV

L'oubli de la promesse ?

Une seconde question se pose : cette lecture d'Abraham rend-elle suffisamment compte de la dynamique de la promesse ? La pensée du possible, de la promesse, n'est pas étrangère à l'analyse de Kierkegaard, mais l'essentiel de sa réflexion porte sur l'instant. La foi est une décision de l'instant. C'est au même instant qu'Abraham renonce à son fils et le reçoit. N'y a-t-il pas ici oubli de la dimension eschatologique ? Kierkegaard conserve une éthique de l'éternel présent, une éthique du « il est ». Il demeure dans le cadre du « il est » de la pensée grecque, du poème de Parménide, comme l'écrit Paul Ricoeur dans *La liberté selon l'espérance*[20]. Il ne perçoit pas totalement la dimension du « il vient » biblique. Il maintient une éthique du devoir et ne pense pas « une éthique de l'envoi ». L'envoi ne supprime pas l'obligation, l'obéissance à Dieu ; mais il l'inscrit dans une promesse qui ouvre l'avenir. Kierkegaard définit la foi comme décision, il pense la liberté à partir de la subjectivité, de l'authenticité personnelle. Il oublie une autre forme de liberté, « la liberté selon l'espérance ». Celle-ci est moins centrée sur l'intériorité, elle a une dimension de justice sociale. « Elle appelle une réconciliation qui demande à s'inscrire dans la récapitulation de toutes choses. »[21] Cette liberté n'omet pas alors le général ; elle ne rejette pas les valeurs communes, fondatrices de l'humanité.

***

Kierkegaard a donc montré à propos de la figure d'Abraham la spécificité de la foi. Celle-ci est une attitude existentielle, « un rapport absolu à l'absolu ». Elle ne peut se définir comme une simple décision philosophique. Kierkegaard ne se présente pas lui-même comme un philosophe mais comme un penseur religieux. Il a dévoilé le caractère irréductible de la foi face à la rationalité, sa dimension supra-discursive. Mais il est peut-être nécessaire de corriger cette figure par une dimension plus éthique, par une compréhension en terme de pur amour. Abraham a aimé Dieu de manière désintéressée. Il n'attend plus aucune récompense ; au moment où il lève le couteau, il aime Dieu pour lui-

20. Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, « La liberté selon l'espérance », Le Seuil, Paris, 1969.
21. *Ibid.*, p. 399.

même. Nous rejoignons la lecture que Jankélévitch propose de la figure kierkegaardienne d'Abraham dans *Quelque part dans l'inachevé* lorsqu'il écrit : « Nous autres, témoins posthumes, savons après coup comment l'épreuve finira : mais Abraham, sur le moment, ne le sait pas ; sans quoi l'épreuve d'Abraham serait pure comédie, sans quoi l'héroïsme d'Abraham serait simple tricherie. Moyennant cette condition, l'ange arrête *in extremis* le bras du père : *in extremis*, c'est-à-dire à la dernière seconde de la dernière minute, quand, le couteau étant levé, l'épreuve atteint la limite extrême de sa tension la plus dramatique. La dernière heure de la vie est l'heure de la sincérité absolue »[22].

Emmanuel BOISSIEU
Enseignant de philosophie

22. V. Jankelevitch et B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé,* Folio Essais, p. 155.

Isabelle Chareire

Position

LA CHARITÉ : EXCÈS ET LIMITES

Conférence donnée dans le cadre du colloque "L'Universel chrétien en question", organisé par la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lyon, du 30 janvier au 1er février 2003.

« Comment d'amour sincèrement aimer des inconnus ou des fugaces à peine entrevus, comment les aimer par milliers ou millions, comment les aimer d'un amour véritable, de cet amour prêt au renoncement et à la privation, amour plus fort que l'attachement à soi-même ? Comment aimer ces milliers ou millions de cet amour que tu as pour ceux que tu aimes en vérité, ta mère, ta femme, ton enfant, ton ami ? Comment aimer ces milliers ou millions de ce même amour, de cet amour qui est vrai, car tu vis avec tes aimés, tu les connais et ton âme s'est attachée à leur âme, et en vérité tu les chéris. Comment cette sublime préférence de l'autre, de cet amour qui est constant tremblement de perdre l'être aimé, de le perdre par sa mort ou par ta mort, comment d'un tel amour, seul digne de ce nom, comment de cet amour sacré sincèrement aimer des inconnus ou des fugaces par milliers ou millions ? En vérité, il y a deux amours, le vrai pour les bien-aimés et le faux pour les autres, l'amour dit du prochain. Ah, comme ils aiment peu et comme ils se contentent de peu les aimants du prochain ! »[1]

Ces lignes écrites par Albert Cohen dans ses *Carnets 1978* me paraissent suggestives à plusieurs égards. Ce que Ricœur appelle l'amour de sentiment, celui du Cantique ou celui que l'on éprouve pour ses proches, serait le seul vrai. « *Leur amour n'est pas vrai, il n'est pas surgi* », l'amour du prochain ne serait qu'obéissance abstraite à un commandement, sans considération du visage de celui vers lequel il se porte : « *Ô indifférent amour du prochain, angélique cantique, recherche d'une futile perfection, amour consistant à pieusement sourire, à tous venants noblement sourire et dire d'aimables paroles, et à éprouver des sentiments bienveillants et au fond indifférents, et à garder son fric ou, au mieux, à être charitables.* »[2]

Le terme de charité qui nous est proposé doit faire l'objet d'une rapide mise au point : pour faire court, et indépendamment des nuances que l'on pourrait apporter,

1. Albert COHEN, *Carnets 1978*, 19 août 1978, in *Œuvres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1993, p. 1185-1186.

2. *Ibid.*, 20 août 1978, p. 1187.

à la suite de Nygreen[3] entre l'*agapè* et la *caritas* médiévale, la *caritas* latine traduit le grec *agapè* dont les premiers chrétiens ont répandu l'usage, le chargeant d'une valeur nouvelle pour désigner un rapport à autrui qui se distingue tant de l'*eros* platonicien que de la *philia* aristotélicienne. Ce terme d'*agapè*, héritier d'une signification théologique issue du Premier Testament, va être travaillé et transformé par le christianisme. La Septante sera déterminante dans l'usage qu'en fera le Nouveau Testament : *agapè* traduisant le plus souvent le mot hébreu (*ahaba*) signifiant l'amour au sens des relations interpersonnelles, mais aussi l'amour de Dieu pour son peuple. Contrairement à *eros* qui, par nature, est amour du tout et cherche, tantôt ici, tantôt là, sa satisfaction, l'*agapè* fait des distinctions, choisit son objet et s'y tient[4]. Cet amour est accueil, hospitalité, ouverture à l'autre et par là même il distingue et élit.

Si l'on reprend les caractéristiques qu'en donne Nygreen[5], on peut qualifier l'*agapè* de spontanée ou initiatrice, c'est-à-dire non motivée par la valeur de l'objet vers lequel elle se porte ; elle est donc créatrice et facteur de communion ; on peut résumer en soulignant qu'elle est caractérisée par l'excès, la surabondance. En ce sens elle renvoie en premier lieu à l'amour divin sans limite, amour créateur et sauveur. De cette première approche surgissent un certain nombre de paradoxes.

3. Anders Nygreen, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier, 1944 (3 vol.).

4. C'est ainsi que J.-F. Collange traduit la définition de E. Stauffer (article *agapaô* du *Th. W. 1*, 1933, p. 20-35), in *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et fides, 1980, p. 147.

5. *Op. cit.*, vol. 1.

I

Paradoxes

L'histoire nous apprend que cette haute notion est aussi la plus sujette aux pires dévoiements : de l'inquisiteur inquiet du salut de l'âme de l'hérétique condamné au bûcher[6] aux dames patronnesses grosses de bonne volonté mais sans joie ni générosité.

Investie du qualificatif d'universel, la notion de charité devient décidément redoutable :

- son indifférenciation est son travestissement même, car la charité envisage et nomme, elle ne numérote pas des cas à résoudre. Et comment aimer dans l'indifférenciation du multiple ? N'y a-t-il pas à la base de toute relation authentique une élection ? Dieu lui-même n'a-t-il pas élu un peuple ? Cette contradiction est interne, de manière propre, aux deux alliances : l'excès de l'amour divin se manifeste à travers la faiblesse, les limites du particulier, de l'élection.
- la charité semble immédiatement universelle par la réalité qu'elle désigne et en même temps chargée d'une contradiction interne, car elle est liée à un contexte spécifique : louée ou décriée, elle est le lieu de l'identité chrétienne par excellence. Cet amour universel de Dieu est désigné comme tel par une communauté particulière de croyants : il relève donc d'une lecture située à

6. À propos des méthodes inquisitoriales, André Vauchez écrit : « Le terme logique de l'interrogatoire et du procès était, non pas l'exécution de l'accusé, qui n'intervenait que s'il refusait d'abjurer et de "parler", mais son "retournement", qui lui permettait de sauver sa vie et son âme, dans la perspective de ceux qui le jugeaient » *Histoire du christianisme*, tome 5, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 1993, p. 829.

l'intérieur d'un système de croyance, originairement et historiquement repérable et localisable. La charité relevant d'un vocabulaire proprement chrétien identifie une communauté et par là sépare.

Universalité de la charité, qu'est-ce à dire ?

- S'agit-il de dire que la charité est une réalité enracinée dans l'être humain, constitutive de l'anthropologie, indépendamment de son articulation à la confession de foi chrétienne ?
- S'agit-il de dire qu'elle doit s'adresser à tout être humain indistinctement ?
- Ou s'agit-il de la considérer comme clef dernière de régulation des rapports humains ?

À partir de ces trois interrogations, je propose de parcourir la question autour de trois axes :

- La charité : de l'excès à la kénose, ou comment le débordement de l'Esprit est susceptible de jaillir en tout être humain.
- La charité comme suite du Christ : l'excès de l'amour de Dieu s'inscrit dans une figure singulière.
- La charité : une réalité présente et en espérance.

De l'excès à la kénose

Albert Cohen nous a introduits à une critique décapante de l'amour du prochain, l'« amour dentaire » (réduit au sourire) des chrétiens qui, selon lui, s'oppose à l'« amour bancaire ». Cependant il n'en reste pas là et suggère une voie possible. Je prends ici Cohen comme témoin humaniste, bien que son œuvre soit pénétrée de la tradition juive et traversée par l'interrogation violente au Dieu de ses pères, l'absent qu'il admoneste pour n'avoir pas fait de lui un croyant. La « tendresse de pitié, écrit-il, est le seul possible amour du prochain, seul véritablement ressenti »[7]. Pour y accéder, il indique trois voies :

- Première voie : l'identification à l'autre. Regarder l'autre comme son semblable, son frère, incline à une tendresse de connivence et de pitié. Il y a ici une page très émouvante à propos de Pierre Laval prisonnier ; cet homme, chef de la milice et serviteur des nazis, qui fit tant de mal à ses frères juifs, fit peur à sa mère et déporter des enfants, Cohen le voit à présent avec compassion, défait, souffrant et vaincu : « Je le connais, et je suis lui par l'étrangeté de l'identification »[8].
- Deuxième voie : la connaissance de l'universelle irresponsabilité, ces déterminations qui font que nous subissons la vie et les événements plus que nous les agissons : « Monde de nature où chacun est un Abel et un Caïn aussi »[9].
- Troisième voie : la connaissance de l'universelle mort. En effet, « devant ce malheur qui l'attend, terrible malheur, car la vie est unique et il n'y a pas de vie après la mort, comment ne pas lui donner une tendresse de pitié, la lui donner en ton cœur sans qu'il le sache »[10].

C'est de cette perception de l'humaine solidarité que peut naître le vrai pardon jailli de la tendresse de pitié, et non ce pardon sans tendresse qu'ils s'efforcent de donner « à coup de volonté et d'obéissance à un ordre qu'ils croient divin »[11].

---

7. *Op. cit.*, p. 1188.
8. *Ibid.*, p. 1189.
9. *Ibid.*, p. 1192.
10. *Ibid.* p. 1192.
11. *Ibid.* p. 1193.

Nous rejoignons ici ce que Ricœur appelle sollicitude : cet aveu partagé de la fragilité sous l'horizon de reconnaissance de la réversibilité, de l'insubstituabilité et de la similitude[12]. L'autre est reconnu comme un autre « je » et inversement ; cependant cette réversibilité des rôles n'évacue pas le caractère insubstituable des personnes qui les tiennent, et la similitude de situation et de destin (vulnérabilité mortelle) n'évacue pas l'unicité de chaque sujet. Ce que le romancier donne à toucher existentiellement, le philosophe le reprend avec plus de rigueur et dans une optique plus délibérément optimiste puisque à l'irresponsabilité il substitue la responsabilité. Mais dans l'un et l'autre cas, il y a volonté de devenir le prochain de l'autre en vertu de la reconnaissance d'une communauté d'origine et de destin, et le témoignage d'un excès, d'une surabondance.

Cette perception humaniste ou philosophique rejoint-elle la charité chrétienne et peut-elle nous dire quelque chose de son universalité ? Deux éléments permettent de relier cette expérience commune à un discours spécifiquement chrétien.

Anthropologique : si le christianisme peut prétendre à une universalité, c'est qu'il est susceptible de rejoindre non seulement l'expérience chrétienne mais également toute expérience humaine. Un socle humain fondamentalement commun autorise à relire cette expérience humaine, chacun à partir de sa propre clef de lecture ; et la lecture chrétienne est légitime, même si elle se confronte à l'autre (par exemple, l'anthropologie sous-jacente à la compassion bouddhique). Cette interprétation chrétienne est également écoute de la voie de l'autre ; ayant quitté l'idéal illusoire de la chrétienté, le christianisme a poursuivi le processus décrit par M. Gauchet[13] : ouvrant la voie à l'autonomie du monde, il se situe comme autre dans ce monde, tout en le reconnaissant susceptible d'accueillir l'Esprit, et c'est ce qui me conduit au deuxième élément.

Théologique : la charité est don de l'Esprit, elle en est le plus grand, affirme Paul dans l'hymne de 1 Co 13. Or le don de l'Esprit n'est pas captif d'une communauté ou institution : le souffle de Dieu n'est pas prisonnier des médiations humaines que se donne toute communauté pour réguler sa pratique et sa vie commune : « Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni d'où il va » (Jn 3, 8). Le don de Dieu dépasse les gestions humaines mises en œuvre pour réguler l'existence chrétienne : comme tel, il est ce qui nous traverse, non ce que nous pourrions posséder ; il excède toute institution repérable, comme l'écrit Cyprien de Carthage (IIIe s.) : « Pour acquérir ce don, il n'y a aucune mesure ou limite. L'Esprit qui coule en abondance n'est enfermé dans aucune frontière, et l'obstacle d'une digue ne le retient pas à l'intérieur de bornes fixes »[14]. Parler d'universalité de la charité, c'est d'abord se situer dans un mouvement de retrait, de kénose. Le tombeau vide et la résurrection ouvrent au don de l'Esprit et, pour reprendre la formule percutante de Roland Sublon[15], la résurrection du Christ n'est pas

12. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 211 ss

13. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985

14. Cyprien de Carthage, *A Donat*, 5.

15. Roland Sublon, « L'Esprit Saint dans la perspective psychanalytique » in *L'Esprit-saint*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1978 ; article repris dans Roland Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Le Cerf, 1993.

la récupération par le Fils des privilèges divins transmis ensuite à la communauté chrétienne. Le don de l'Esprit ouvre un espace. Retrait qui laisse l'altérité autonome du monde ; kénose, signe vrai de l'attestation, humble mais ferme, du témoin eu égard à celui dont il se reçoit.

Cependant, dans la configuration chrétienne, le lien de la charité à la foi est essentiel. Certes, on peut, à la suite de Juan Segundo, parler d'une dimension anthropologique de la foi[16], ou encore tenter de rapprocher la charité chrétienne de thématiques inscrites dans d'autres religions. Néanmoins, le contenu spécifique de la foi chrétienne détermine de manière tout à fait originale ce que désigne la charité. Il nous faut à présent analyser si cet enracinement particulier de la charité la détermine sans la « désuniversaliser ».

Dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach évoque le caractère contradictoire de la foi et de l'amour : la foi, en tant qu'elle est déterminée par un dogme, est dénuée de liberté, fermée, intransigeante, elle sacrifie l'amour de Dieu à l'honneur de Dieu. Cependant le christianisme n'est pas seulement une religion de la foi mais aussi d'amour, et c'est là ce qui constitue sa contradiction interne. L'amour chrétien, fondé sur un phénomène particulier, la révélation en Jésus Christ, est contradictoire, car, en son essence, l'amour ne supporte pas de limites et de particularité. L'amour chrétien est contradictoire, car il est particulier ; le véritable amour, lui, est universel[17]. Qu'en est-il alors de l'*agapè* comme suite du Christ ?

16. *Cf.* Juan Luis SEGUNDO, *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, Paris, Le Cerf, 1988, p. 102 sv.
17. Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. française de J.-P. Osier et J.-P. Grossein, Maspero, 1968, p. 421.

La charité comme suite du Christ

Dire de l'*agapè* qu'elle est liée à la foi, c'est signifier son enracinement dans le kérygme et dans un visage particulier de cet amour. Je propose quatre lieux d'enquête.

1. Quel est le statut du commandement de l'amour du prochain dans le Nouveau Testament ?

Une constatation : ce commandement est double puisqu'il est relié à l'amour adressé à Dieu.

Dans l'évangile de Luc, Jésus demande au légiste qui vient l'interroger sur ce qu'il doit faire pour avoir la vie éternelle : « Dans la *Torah* qu'est-il écrit ? Comment lis-tu ? » Celui-ci répond : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même ». Jésus lui dit : « Tu as bien répondu. Fais cela et tu auras la vie éternelle » (Lc 10, 27 et //). Ce commandement, directement hérité de la *Torah* (Dt 6,5 et Lv 19,18), est cependant nouveau en ce qu'il est lié à la figure christique, comme nous le verrons plus loin.

Une interrogation : comment ce commandement est-il possible sans verser dans cette indifférence abstraite que dénonce Albert Cohen ?

En effet, l'*agapè*, par nature, n'est pas indifférenciation, mais élection d'un visage, d'un particulier. Ce que dit à sa manière Paul dans l'hymne à la charité : tous les actes de bonté qui ne sont pas mus par l'*agapè* sont vains. A la suite de Ricœur, laissons-nous éclairer par Rosenzweig qui fait du commandement ce qui jaillit de la bouche de l'aimant ; lui peut seul s'autoriser de cette injonction et susciter en vérité l'amour :

« Le commandement de l'amour ne peut venir que de la bouche de l'amant. Seul celui qui aime, mais lui, réellement, peut dire et dit en effet : Aime-moi. Dans sa bouche le commandement de l'amour n'est pas un commandement étranger, il n'est rien d'autre que la voix de l'amour lui-même »[18]. C'est en lien avec la source première du don que le commandement d'amour prend sens et l'on comprend alors que les deux commandements ne puissent être déliés. La source de l'amour est l'aimant même. C'est ce don premier du Créateur qui suscite en nous ce jaillissement : « Parce qu'il t'a été donné, donne », comme le souligne Ricœur, et non pas « Donne pour qu'il te soit donné »[19].

Or ce lien est signifié en christianisme par Jésus confessé comme Christ : concrètement, qu'est-ce que cela signifie ?

2. Je prends deux péricopes qui me paraissent désigner deux caractéristiques essentielles de l'*agapè* : elle est acte de volonté et elle se traduit en actions on ne peut plus concrètes.

- La parabole du bon samaritain indique que le prochain est celui dont je me fais proche ; il désigne donc le mouvement d'une volonté, et non pas l'aléatoire des rencontres (Lc 10, 29).
- En Mt 25, 31 apparaît clairement le lien entre l'amour du prochain et le jugement eschatologique : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger » *versus* « J'ai eu faim et vous ne m'avez pas nourri ». Les actes énumérés ici correspondent aux actes de piété du judaïsme ; la pierre de touche du salut n'est pas la reconnaissance de foi, mais l'acte de charité. On a là un déplacement significatif par rapport à Mt 10,42 où c'est l'acte envers celui qui est disciple qui est reconnu : « Quiconque donnera à boire (...) à l'un de ces petits en sa qualité de disciple (...) ne perdra pas sa récompense ». Au contraire, en 25, 40, « l'un de ces plus petits qui sont mes frères » est bien à entendre au sens d'une universalisation de la fraternité et non comme restriction des destinataires de l'acte charitable[20]. Il y a ici une double universalisation : la charité est exercée envers quiconque, indépendamment de son appartenance à la communauté croyante, et quiconque pratique ces gestes de bienveillance, même dans la méconnaissance de Celui qui en est la source et le port, est reconnu par le juge eschatologique. Un lien très fort entre la particularité de l'action historique et l'universalité du jugement dernier est donc établi. Ce que Jean-Louis Chrétien exprime à sa manière : « Le moindre acte de charité est un absolu que n'égale pas la vision lumineuse de l'absolu »[21].

3. L'*agapè* comme lieu d'affirmation identitaire chrétien

- La pratique de Jésus se donne à suivre : « Et pourquoi m'appelez-vous 'Seigneur,

---

18. [illegible] Seuil, 1982 [illegible]

19. [illegible]tigkeit [*Amour et justice*], [illegible] f. aussi : «Entre philosophie [illegible]n question», *Lectures 3*, [illegible], Seuil, 1994.

20. En lisant cette péricope en un sens large, et non pas restrictif à la seule communauté chrétienne, nous suivons l'interprétation qu'en donne Jean-Pierre Lemonon dans « L'Agapè dans le Nouveau Testament » in Bruno-Marie Duffé (dir.), *Agapè. Sources et interprétation de la charité. Étude interdisciplinaire*, Lyon, Profac, 1999, p. 65 ; cf. aussi p. 90, pour l'interprétation de Rm 12, 17-13,7.

21. Jean-Louis Chrétien, « La vision et l'amour », *Réincarnation, immortalité, résurrection*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 181. Repris dans Jean-Louis Chrétien, *Le regard de l'amour*, DDB, 2000.



Seigneur' et ne faites-vous pas ce que je dis ?», ou encore : « Tout homme qui vient à moi, qui entend mes paroles et qui les met en pratique » est comparable à qui construit sur le roc (Lc 6, 46-47). Dans l'évangile de Jean, le basculement de Jésus du côté du Père est exprimé par la conjonction «comme» (*kathôs*) : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés : demeurez dans mon amour. Si vous observez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme en observant les commandements de mon Père, je demeure dans son amour » (Jn 1, 9-10). Les biblistes soulignent la fonction théologique de ce «comme» ; il exprime cette relation particulière de Jésus à son Père, qui «fonde l'action du Fils et la communication de biens aux disciples»[22]. Par la puissance du Père, le Fils est donateur de vie (Jn 5, 21.26.30), de connaissance de Dieu, de protection bienveillante (le berger : Jn 10, 14 s.), etc. : l'amour mutuel des disciples s'enracine dans l'amour du Père pour le Fils.

- L'*agapè* construit la communauté : cet amour fonde la communion de la communauté et elle est témoignage rendu au Christ. Si Jean insiste particulièrement sur la dimension intra-communautaire de l'amour, probablement pour réguler des questions internes, l'exigence d'amour est cependant plus vaste puisque le projet de salut inauguré en Jésus Christ est universel (Jn 3, 16)[23].

4. L'*agapè* est enfin lieu de révélation et de salut.

22. J.-P. Lemonon, «L'Agapè dans le Nouveau Testament», *op. cit.*, p. 75.

23. *Cf.* S. Légasse, *«Et qui est mon prochain ?» Étude sur l'agapè dans le Nouveau Testament*, Le Cerf, 1989 (Lectio divina ; 136), p. 30.

Jésus renvoie constamment à un autre, le Père comme celui dont il se reçoit : l'amour qu'il manifeste est reflet de celui du Père : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés » (Jn 15, 9-10) ; inversement, le Christ est l'expression même de l'amour du Père : « Mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous : Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs » (Rm 5, 8-11).

Lieu de révélation et de réconciliation, l'Incarnation est la manifestation du visage de Dieu comme personne. La particularité de Jésus de Nazareth est ouverture au visage du Père ; elle renvoie à la figure du tout-autre transcendant, créateur, origine absolue, qui a choisi de prendre un visage.

Si le lien de la charité avec la foi désamorce la tentation identitaire à la fois particulariste et totalitaire, c'est en raison de la figure du Dieu qu'elle dévoile : un Dieu qui se révèle dans le don du Fils jusqu'à la Croix et qui se manifeste comme relation en lui-même. L'altérité est constitutive de Dieu, c'est pourquoi la charité est communion et non pas fusion. L'identité de Dieu se construit en lui-même et dans son rapport au créé par une dynamique d'altérité. Le respect de la liberté, et de la liberté souveraine, de chaque personne, en son sens à la fois théologique et anthropologique, est constitutif de l'authentique charité.

La charité, une réalité en espérance

Puisque, dit Pascal, « Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va pas à l'unique bien en est la figure »[24], faut-il en conclure que la charité doit gouverner le monde sans partage ?

24. Blaise Pascal, *Pensées*, Lafuma, 270.

Luther, dans l'opuscule *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance*, développe l'idée que dans le temps de l'histoire deux régimes sont nécessaires : en effet, vouloir gouverner le monde selon l'Évangile reviendrait à « briser les liens et les chaînes des bêtes féroces »[25], il faut donc faire appel à ce qui est, pour lui, le premier usage de la loi, l'usage civil ; les vrais chrétiens, eux, n'ont pas besoin du glaive temporel ni d'un droit puisque « la loi n'est pas faite pour les justes mais pour les injustes » (1Tm 1,9), elle est donc nécessaire pour juguler la violence des méchants.

Il ne s'agit pas ici de développer la problématique et les débats autour de la théorie des deux règnes et des usages de la loi. Je retiens l'idée que le monde ne peut se suffire du seul amour évangélique pour son ordonnancement, il y faut une loi. Et je voudrais rapprocher cela de la lecture ricœurienne de Lc 6, 27-35 : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. (...) A quiconque te demande, donne, et à qui te prend ton bien, ne le réclame pas. *Et comme vous voulez que les hommes agissent envers vous, agissez de même envers eux.* Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle reconnaissance vous en a-t-on ? Car les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment. (...) Mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien attendre en retour ». Dans ce texte, souligne le philosophe, la règle d'or est enchâssée dans le commandement d'aimer les ennemis : ce dernier, qui relève de la surabondance, ne s'oppose pas à la logique d'équivalence, mais il doit y être articulé. Equilibre subtil, qui empêche l'amour de devenir injuste ou simple expression de la couardise, et la justice de devenir étriquée ; équilibre maintenu sous l'horizon du "parce qu'il t'a été donné, donne", articulé à l'exigence de réciprocité et de justice[26].

La charité, justement parce qu'elle est appelée à traverser toutes les réalités humaines, doit en quelque sorte trouver une colonne vertébrale dans la justice. Dans le temps de l'histoire, la charité est trop excessive et universalisante pour être la seule instance de régulation des rapports humains. Elle a besoin de médiations, et par excellence de celle de la justice. Pour désigner en vérité cet *eschaton* qu'elle réalise déjà ici-bas, elle doit s'appuyer sur des médiations qui relèvent du droit et de l'équivalence, sans quoi elle risque fort de se pervertir. Historiciser, c'est toujours déjà désuniversaliser, mais c'est le seul chemin humain pour ouvrir à l'universel.

II

Dieu est amour, l'amour n'est pas dieu

Nous avons vu les pièges d'une charité qui prétendrait trop immédiatement à l'universalité :

- l'indifférenciation de celles et ceux à qui elle s'adresse, manquant ainsi la singularité et l'unicité du visage de l'autre
- la tentation totalitaire de la chrétienté, si bien évoquée par Dostoïevski dans la Légende du Grand Inquisiteur

[illegible] Geneve, Labor et fides, 1960. [illegible]

26. Cf. *Soi-même comme un autre, Amour et justice,* et aussi « Entre philosophie et théologie. I. La règle d'or en question », *op. cit.*

- le dévoiement dans l'injustice quand la charité n'est pas médiatisée par la justice.

Ce qui permet à la charité de déployer authentiquement son universalité, c'est son articulation à des médiations limitatives :

- le retrait de la communauté croyante renonçant à s'identifier à la totalité mondaine pour maintenir l'altérité. Retrait qui ne signifie pas désertion, mais capacité de laisser à l'autre sa place dans l'autonomie et la liberté. De même, la communauté chrétienne doit renoncer à l'illusion de s'identifier au Royaume. Le triptyque classique Monde, Église, Royaume, signifie cette kénose structurante de l'existence chrétienne.
- l'ancrage dans des réalités historiques concrètes, des visages, des engagements. C'est le risque d'une charité incarnée qui se caractérise à la fois par l'audace de prendre parti et par la fragilité de qui renonce à justifier les moyens par la fin.

Par la charité, le temps de l'histoire est habité par l'Au-delà. Paul manifeste ce primat de la charité : seule elle demeurera quand la foi et l'espérance disparaîtront (1 Co 13), car croire est « une manière de posséder ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas » (Hé 11,1) ; espérer, c'est tendre vers ce que la promesse désigne en attendant de le recevoir.

« L'âme des bienheureux aimera Dieu de la dilection qu'elle avait quand elle est venue à lui, et qui est la mesure de son amour », écrit Catherine de Sienne dans le *Dialogue*. L'inimaginable de l'amour habite déjà cette terre, nous aimons ici du même amour que nous aimerons là-bas, commente Jean-Louis Chrétien[27]. Cette participation à la vie divine que nous éprouvons déjà par la communion de l'amour sera éclairée par la vision de Dieu : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul Dieu » (Jn 17,3), et c'est pourquoi la foi et l'espérance tomberont.

La capacité chrétienne à penser et à vivre l'universalité de la charité s'enracine bien dans la symbolique trinitaire, c'est-à-dire, paradoxalement, au cœur de ce qui est le plus propre au kérygme chrétien. Dans la notion de personne se nouent la singularité historique du Fils et la dynamique universalisante de l'Esprit. Cette tension traverse l'histoire et ouvre à l'Infini de la Source, Dieu qui est amour, nous libérant de l'idolâtrie fusionnelle de l'Amour qui est dieu. En effet, contre la platitude athée qui fait de Dieu la figure abstraite de l'amour[28], le christianisme fait le pari que la vérité de l'amour, et son universalité, s'enracinent dans la singularité d'un visage.

Isabelle Chareire
Maîtresse de conférences
Faculté de Théologie
Université Catholique de Lyon

27. Jean-Louis Chrétien, art. cité, p. 184.

28. *Cf.* L. Feuerbach : « L'amour universalise ; il fait de Dieu un *être commun* dont l'amour ne fait qu'un avec l'amour pour l'homme » (*op. cit.* p. 401).

Position

QUE RESTE-T-IL DE DIEU DANS NOTRE CULTURE ?

Le *Service Incroyance et Foi* et la *Mission de France* ont organisé une journée-débat à l'Université catholique de Lyon, le 4 décembre 2004, sur le thème "Que reste-t-il de Dieu dans notre culture ?". Les deux conférences ont été données par Alain Complido, philosophe, enseignant à l'IUFM de Lyon, et par Christian Duquoc, théologien. Nous en publions le texte pour que le débat se poursuive.

PENSÉE LAÏQUE ET CULTURE RELIGIEUSE
Alain Complido

La demande de culture religieuse est une demande actuelle. La nouveauté consiste en ce qu'elle a aussi été adressée à l'État laïque et non plus seulement aux « spécialistes » traditionnellement concernés.

L'État par le biais du ministère de l'éducation nationale a répondu qu'il jugeait la demande légitime et opportun d'y répondre sous la forme d'un enseignement du fait religieux. Le 14 mars 2002, le ministre annonçait la création d'un Institut Européen en Sciences des Religions (IESR), dirigé par Claude Langlois et présidé par Régis Debray[1], auteur d'un rapport, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, remis au ministre (M. Lang) en février 2002. Le ministère de la jeunesse, dirigé alors par M. Ferry, organisait un séminaire interdisciplinaire en novembre 2002[2].

Que la demande s'exprime en ces termes est un fait. Que l'idée sous-jacente, à savoir que la culture religieuse est le fondement de la vie sociale et de la morale qu'une société laïque ne transmet plus, est une autre question que je me propose de travailler avec vous au cours de cette journée sous les formes suivantes, à titre de suggestion :

En quoi le *culte* d'un dieu peut-il être le fondement d'une *culture* ?

La *pensée laïque* est-elle une pensée opposée à la *culture religieuse* ?

La *religion* est-elle au fondement du *lien social* ?

1. Depuis la date de cette intervention, M. Régis Debray a démissionné. Le nouveau président M. Dominique Borne, doyen de l'Inspection générale de l'Éducation Nationale, a été nommé fin janvier 2005.

2. Les actes de ce colloque ont fait l'objet d'une parution : *L'enseignement du fait religieux*, Ministère de l'éducation nationale, « Les actes de la Desco », 2003.

Pour commencer mon exposé, je dois vous dire qui je suis. Sur de telles questions, il est important de savoir à qui on a affaire. Je suis fonctionnaire d'État, laïque par choix et par conviction. Mais cela ne suffit pas, je côtoie tous les jours des collègues, fonctionnaires et croyants. Cela ne me gêne absolument pas et c'est d'ailleurs un aspect que je néglige. La *négligence* est probablement le mot le plus juste en cette circonstance : si *religion* vient de *relegere* (recueillir, rassembler)[3], alors *neg-legere* signifie exactement l'inverse, ce qui ne veut pas dire le contraire. Je ne me sens pas lié aux autres par une communauté de valeurs ou de croyances. Et d'une manière générale, j'éprouve quelques difficultés à me sentir lié. Je ne me sens lié que par une loi commune et un projet politique commun, pour le reste cela ne regarde que ma conscience. Je voudrais donc vous proposer *négligemment* ces quelques éléments de réflexion.

Il sera question de culture et de savoir ce qu'est aujourd'hui un « honnête homme » qui, comme l'affirmait Descartes, « n'est pas obligé d'avoir lu tous les livres »[4]. L'homme moderne cultivé n'est pas celui qui possède une science infuse ou qui aurait lu tous les livres, rêve démentiel d'une totalisation impossible. La culture ne peut pas être l'érudition. Il s'agit bien plutôt de savoir quel est le Livre fondamental que nous ne pouvons pas ne pas lire.

Avant d'aller plus loin, je voudrais que nous nous entendions sur les mots. J'appelle "culture" tout système symbolique qui permet de donner du sens à mon existence, dans mon rapport aux autres et aux choses. Ce système symbolique sert à la fois à me construire et à me penser comme *sujet*. Il sert aussi à *m'identifier socialement*, à me retrouver en d'autres sujets qui le partagent. A un niveau plus général, anthropologique ou métaphysique, il nous définit comme *humain*, c'est-à-dire comme êtres vivant dans un monde de signes, d'images et de symboles. Nous pouvons ainsi distinguer trois niveaux de compréhension de la culture :

- La culture, en un premier sens, distingue l'être humain de l'animal. Tout ce qui élève l'homme. Les phénomènes culturels sont alors des signes d'humanité (par exemple, un triangle tracé sur le sable d'une île est une trace certaine d'humanité). La culture est le monde des signes et de l'échange de ces signes (langage et communication). Il n'y a que l'homme qui prenne les signes au sérieux, pour lui seul ils sont une réalité. L'homme ne vit pas dans la "nature", mais dans un monde culturel, un monde de signes, un réel symbolique. A ce niveau, la "culture humaine" est la symbolisation d'un ensemble de possibles (jeu des variations des normes). La "nature" est ce dont l'homme décide que la norme est immuable.

- Une culture, en un deuxième sens, est la manière dont un groupe social particulier réalise son humanité (c'est-à-dire ce qui le distingue de l'animal, la culture au sens précédent). Elle se définit alors par l'ensemble des habitudes, représentations, coutumes, lois, croyances, mythes, techniques et langues communs au groupe. Cette culture particulière nous est donnée à la naissance, non par hérédité (inné) mais par héritage. Cette culture qui préexiste à notre développement est aussi la cause productrice de notre développement, c'est-à-dire de notre éducation. C'est parce qu'il

3. L'étymologie n'est pas sure. Un autre étymon est souvent invoqué : *religare* (relier).

4. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres philosophiques*, t. 2, Garnier, 1967, p. 1105



vit parmi les hommes que l'homme devient homme.

- Enfin, la culture personnelle est le processus individuel, subjectif et singulier, se développant dans une culture (au sens 2), par lequel un individu réalise son humanité (sens 1). On parlera alors d'un homme cultivé, c'est-à-dire d'un individu ayant élevé ses goûts, son intelligence et sa personnalité à la dimension de l'universel. Ce détour par l'universel rend le sujet singulier capable d'utiliser les informations et les connaissances d'un domaine lors d'activités ressortissant logiquement d'un autre domaine[5]. L'étude des œuvres de l'esprit vise donc non seulement la simple connaissance mais encore le développement de ma capacité à aborder des situations nouvelles et inconnues.

La question est alors de savoir où placer la religion. On comprend bien dès lors que selon le niveau, la religion sera une nécessité ou une simple possibilité parmi d'autres.

I

Première hypothèse : la religion comme disposition de l'homme

Le sentiment religieux est-il encore une composante majeure de l'expérience humaine dans nos sociétés qui semblent voir le triomphe d'une rationalité scientifique ?

Il y a bien des manières d'aborder cette question. Je m'appuierai sur deux auteurs que je trouve particulièrement représentatifs, pour des raisons différentes, de cette première hypothèse : Kant et Durkheim.

A. La religion dans les limites de la raison

« *Il faut que le rationaliste, en vertu même de son titre, se cantonne dans les limites de la sagesse humaine. Par suite, il ne prendra jamais le ton décidé du naturaliste et ne contestera ni la possibilité intrinsèque d'une révélation quelconque, ni la nécessité d'une révélation comme moyen divin servant à introduire la religion véritable ; car c'est là une matière sur laquelle nul ne peut rien décider par raison. Ainsi, le différend portera seulement sur les prétentions réciproques du pur rationaliste et du supranaturaliste dans les choses de la croyance, c'est-à-dire ne concernera que ce que l'un ou l'autre tient pour nécessaire et pour suffisant en vue de l'unique religion vraie, ou ce qu'il admet en elle de contingent.* »

KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 1972, IV, 1, p. 201 (traduction légèrement revue).

Dans une perspective kantienne, la disposition à la religion est une donnée anthropologique et métaphysique fondamentale : la religion est pensée comme une disposition naturelle de l'humain dont l'entendement fini[6] est incapable de rendre compte de la totalité de son expérience. Les idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont des idées nécessaires qui

5. Pascal BOYER, *Et l'homme créa les dieux*, Robert Laffont, 2001, p. 472.

6. Kant oppose l'entendement *archétypal* qui produirait le concept *et* l'objet du concept à l'entendement *ectypal* qui ne peut que *réfléchir* (unifier) le divers qui lui est donné. L'entendement humain est ainsi nécessairement discursif.

rendent possible l'expérience humaine et qui permettent de déterminer des « choses » qui nous échappent, des choses au-delà de l'être (*epekeina tes ousias*). Pour Kant, il y a deux sortes de religions : les religions de demandes et les religions qui commandent. Les premières sont des religions qui à travers un culte recherchent la faveur de(s) dieu(x). La religion n'est pas alors une exigence pour l'homme mais pour le(s) dieu(x). L'homme n'a pas à agir sur lui-même pour devenir meilleur (ces « pratiques » ne sont que des techniques et non une *praxis*)[7]. Les secondes sont les religions morales qui exigent, non une simple technique, mais une véritable pratique à laquelle le savoir est subordonné. Il s'agit pour l'homme de se rendre digne de Dieu (et de son secours pour le salut). Cette distinction permet de définir une *foi dogmatique* (une orthodoxie et une orthopraxie) et une *foi réfléchissante*.

Pour Kant la religion naturelle est l'ensemble des commandements et des valeurs que les hommes doivent pouvoir découvrir grâce au seul usage de leur raison. D'un certain point de vue, les voies naturelles ou supranaturelles sont deux chemins possibles de la raison. La croyance de l'homme en Dieu ne peut donc pas être analysée à la manière de Freud, Nietzsche ou Marx, comme une illusion ou une aliénation, encore moins comme un reste d'irrationalité.

Pourtant la philosophie critique distingue très nettement la raison dans son usage théorique de la raison dans son usage pratique, pour aller vite, la science de la morale et la morale de la religion. Ni la science, ni la religion ne peuvent fonder la morale de l'homme honnête. Si la conduite morale reposait sur la croyance en Dieu, alors la condition humaine serait définitivement celle de l'hétéronomie, ce qui est contradictoire avec l'idée même de responsabilité morale. L'idée de Dieu représente plutôt l'espoir d'une morale rationnelle tournée vers l'exigence du *Souverain Bien*[8]. C'est même l'absence de Dieu ou son retrait du monde qui fonde la possibilité d'une intention morale. Dans le cas contraire, « *Dieu* et *l'éternité*, avec leur *majesté redoutable*, seraient sans cesse *devant nos yeux* (...). La transgression de la loi serait bien sûr évitée, et ce qui est ordonné serait accompli ; mais (...) la plupart des actions seraient guidées par la crainte, quelques-unes seulement par l'espérance, et aucune par le devoir, et la valeur morale, sur laquelle seule repose la valeur de la personne (...) n'aurait plus aucune existence »[9].

L'action n'est pas morale parce qu'elle repose sur des principes transcendants (le *décalogue* dans lequel A. Chouraqui voit le fondement d'une « éthique globale ») révélés par un prophète, un messie ou un livre. A l'inverse, c'est bien parce que pour l'homme une action morale est possible que le religieux se présente comme “horizon” ou comme question. L'analyse kantienne qui veut articuler morale et religion aboutit à une sorte de paradoxe : « Pour se conduire de façon morale, il faut faire comme si Dieu n'existait pas ou ne s'occupait plus de notre salut »[10].

« Comme si » ! Même si Dieu existe, l'homme ne peut être pleinement homme et responsable de son humanité que dans l'expérience du retrait de Dieu, de son

[illegible]

8. KANT, *Critique de la raison pratique*, in Œuvres philosophiques, vol. 2, Gallimard, La Pléiade, 1985, p. 786.
9. Id., p. 787.
10. Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, Le Seuil, 1996 & 2000, p. 22.

abandon et finalement de ce que Nietzsche appellera « la mort de Dieu ». Et ce serait précisément selon Kant le sens du message chrétien : quand Dieu *répond* à la place de l'homme, quand les *réponses* sont produites par un dogme, alors l'homme perd sa capacité à répondre, c'est-à-dire aussi sa *responsabilité* et son humanité.

La foi théologique *raisonnable* s'ajoute à la foi morale et au savoir sans pourtant fonder la morale ou étendre nos connaissances.

B. La religion comme forme élémentaire

« *Tant qu'il y aura des hommes qui vivront ensemble, il y aura entre eux une foi commune* » (Durkheim)

La religion est l'image que la société se donne d'elle-même, elle est la conscience sociale, la représentation idéalisée de ce qu'elle est[11]. La religion, comme mouvement de représentation, est à la fois affirmation de la société dans la prise de conscience de son unité et en même temps négation puisqu'elle s'unifie en se dédoublant sur deux plans : le plan social et le plan symbolique. L'analyse de Durkheim permet de comprendre la difficulté d'une herméneutique, que Paul Ricœur appelle le « cercle herméneutique » : « C'est en interprétant telles Écritures que ladite communauté s'interprète elle-même. Il se produit ici une sorte d'élection mutuelle entre les textes *tenus pour* fondateurs et la communauté que nous avons appelée à dessein "communauté de lecture et d'interprétation" »[12] (c'est moi qui souligne, l'origine de la croyance est dans ce « *tenir pour* »).

La logique du sacré est elle aussi dialectique : il est à la fois ce qui est promis (voué à devenir profane) et ce qui est interdit ; proche et lointain (proche, il donne de la valeur, mais si la valeur est trop proche, elle se banalise et ne valorise plus rien ; si elle est inaccessible, elle ne peut plus constituer un mobile pour l'action).

Parce que, pour la sociologie durkheimienne, le réel est symbolique et non réduit à sa dimension empirique, la pensée symbolique est la matrice fondamentale de toute représentation de la « réalité », et la religion n'est qu'une des formes du rapport au « réel », la science en est une autre. La religion se distingue du religieux en ce qu'elle est une représentation, c'est-à-dire une construction théorique de l'esprit dont les croyances et les rites sont les manifestations empiriques. Les religions sont les formes culturelles prises par une foi commune dans une situation historique déterminée.

C. Bilan

Pour des raisons différentes ces deux auteurs nous amènent à reconnaître que « l'amnésie » individuelle ou collective du religieux représente un danger. En 1817, Lamennais écrivait dans une formule qui réunit les deux positions : « Un culte purement spirituel est un culte de purs esprits. C'est le culte des anges mais ce n'est pas celui de l'homme. Comme le culte extérieur est un rapport qui dérive de la nature de l'homme, le culte public est un rapport qui dérive de la nature de la société »[13].

---

11. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1960, p. 601.

12. André Lacoque & Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, Seuil, 1998, p. 13.

13. F. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion.*

II

Dieu : une hypothèse inutile

A. La religion comme voile

« *M. Arago avait une anecdote favorite. Quand Laplace eut publié sa Mécanique céleste, disait-il, l'empereur le fit venir. L'empereur était furieux. - Comment, s'écria-t-il en apercevant Laplace, vous faites tout le système du monde, vous donnez les lois de toute la création, et dans votre livre vous ne parlez pas une seule fois de l'existence de Dieu ! - Sire, répondit Laplace, je n'avais pas besoin de cette hypothèse.* »

Victor HUGO, *Choses vues 1830-1871,* Le cercle du livre de France 1951, p. 155.

Plutôt qu'une linéarité chronologique qui ferait de l'esprit scientifique l'aboutissement de l'histoire de la raison, et par là tracerait en creux une histoire de la "déraison", je préfère reprendre la structure de l'analyse précédente, à la différence que le religieux n'est plus pensé comme un fondement.

L'esprit scientifique n'est pas quelque chose de spontané ou de donné. L'esprit scientifique a besoin d'être formé[14], de sortir de l'opinion ou de la foi, de déconstruire ses représentations pour en construire de nouvelles plus puissantes, capables de rendre compte des liens nécessaires entre les phénomènes, bien au-delà de ce que peut donner l'expérience sensible.

Les concepts de la pensée logique sont à la fois la condition et le produit du travail scientifique et la science travaille elle-même à réformer ses propres représentations conceptuelles. L'esprit scientifique fait donc un énorme effort pour ne pas penser, pour éviter le piège du sens, et se concentrer sur une élaboration objective des faits. Pour autant, l'esprit scientifique ne peut prétendre épuiser le sens de la rationalité humaine. Il y a des rationalités esthétiques et artistiques (poétique, musicale, picturale,...), des rationalités morales et enfin des rationalités religieuses irréductibles à une approche scientifique externe[15]. L'esprit scientifique n'est pas toute la raison. Le nier, c'est *croire* que les catégories de pensée (l'universel, le nécessaire, la causalité,...) sont des catégories de l'être[16].

La rationalité scientifique et technique s'est peu à peu substituée à la logique du *mythos*, si bien que Weber dira que l'histoire occidentale de la raison est celle d'un « désenchantement du monde ».

« *Ainsi, dans l'histoire des religions, trouvait son point final ce vaste processus de "désenchantement" du monde qui avait débuté avec les prophéties du judaïsme*[17] *ancien et qui, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges.* »

---

14. *Cf.*, par exemple, BACHELARD, *De la formation de l'esprit scientifique*

15. Voir, par exemple, le travail de Jeanne FAVRET-SAADA sur la sorcellerie dans le bocage de l'ouest français dans *Les mots, la mort, les sorts* (Gallimard, 1977).

16. Émile BOUTROUX, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, 1917.

17. Pour rendre compte des heurs et des malheurs inexplicables apparemment (Pourquoi Dieu permet-il le mal ? Pourquoi le croyant sincère est-il amené à souffrir autant que l'athée ?...), le théologien est obligé de s'éloigner du sens commun, de dialectiser sa réflexion et d'opérer une mise en ordre conceptuel de la pensée.

Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964, p. 117.

Ce désenchantement qui oblige les hommes, y compris les croyants, à « la méthode du libre examen »[18] les conduit à ne rien garder « du miracle, rien du dogme, rien du sacrement, rien de toute cette religion d'emprunt qui étouffe la vraie »[19]. La rationalisation fait éclore une nouvelle culture, universelle car rationnelle et abstraite, c'est-à-dire dépouillée des résidus de sens qui l'ancrent dans une culture particulière. La "mondialisation" est l'œuvre de la raison dans toutes les dimensions des pratiques humaines (artistiques, politiques, économiques, scientifiques...).

B. La religion comme effet

On peut considérer que le sens d'un texte sacré est un effet de lecture.

Il ne s'agit plus par une exégèse patiente de retrouver un sens originel, pur mais caché, à partir des interprétations perverties du texte. Il s'agit, dans la lignée de Spinoza, de considérer les conclusions du travail herméneutique comme un effet de la lecture du texte et non comme une sorte de travail de remontée au sens.

« *La règle universelle à poser dans l'interprétation de l'Écriture, est donc de ne lui attribuer d'autres enseignements que ceux que l'enquête historique nous aura très clairement montré qu'elle a donnés.* ».

SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. 7 : « De l'interprétation de l'Écriture », Garnier, 1965, p. 140.

Il y a une lecture possible des textes, quelle que soit par ailleurs la "nature" de ces textes, à la seule lumière naturelle de la raison sans qu'il soit nécessaire de recourir à des lumières surnaturelles. Ce n'est pas tant Dieu qui est alors présent dans la culture, que l'œuvre d'hommes croyants, au même titre que les œuvres de tous les hommes. De ce point de vue, la Torah, la Bible ou le Coran sont des livres porteurs de la même humanité que celle que je peux trouver ou chercher chez Picasso, Homère, Epicure ou Flaubert. La lecture, quel que soit le texte, est toujours l'épreuve de mon humanité à travers celle d'un autre.

On pourrait ainsi penser que lire des textes considérés comme sacrés par certains ne pose aucun problème. Pourtant, l'école, comme lieu de socialisation et d'acculturation personnelle, éprouve quelques difficultés lorsqu'elle les aborde et certains élèves ou étudiants résistent à une approche strictement rationnelle et « historique ». La question est de savoir si la Bible ou la Torah peuvent donner à penser. Question peut-être surprenante mais essentielle et à laquelle il est difficile de répondre. Pour poser le problème en termes spinozistes, on pourrait dire : comment penser comme une œuvre, c'est-à-dire comme un phénomène inscrit dans une temporalité historique, ce qui précisément se situe dans une atemporalité primordiale ?

Les travaux de Paul Ricœur montrent comment l'homme peut passer du texte à l'action grâce à l'imagination d'un monde possible. Ainsi, lire n'est pas rechercher un hypothétique « sens caché », c'est bien plutôt la possibilité d'être soi-même autrement, de donner naissance à un nouveau soi. La lecture réalise une sorte de « cercle vertueux » : c'est le sujet qui donne du sens au texte et en même temps c'est la lecture qui engendre le sujet.

18. F. BUISSON, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Librairie Fischbacher, 1903, p. 11.
19. Id., p. 48.

Finalement, un texte, même sacré, n'est pas tant intéressant par les questions qu'il résout que par les possibles qu'il maintient ouverts. Les textes ne doivent donc pas être considérés comme des réponses à des questions mais plutôt comme des occasions de renouveler notre questionnement.

L'approche de Ricœur permet un rapprochement entre la philosophie et la pensée religieuse. Si la science trouve sa fin hors d'elle-même dans la pensée et si penser c'est bien *se* connaître comme l'intégration complexe de signes, de symboles, d'images et d'actions, alors les textes sacrés donnent bien à penser.

La foi ou la raison ne sont plus alors que des modes de relation au texte. Si ce dernier est tenu pour une parole d'autorité, une parole verticale, alors le lecteur ne peut s'y rapporter que sur le mode de la croyance. Sinon, il est possible d'établir un dialogue avec le texte.

III

Conclusion

Sommes-nous sortis de la religion ? Assistons-nous au « retour du religieux » ? La réponse ne peut pas être simple.

Assurément, les sociétés organisées politiquement en démocratie le sont. Contre l'hétéronomie d'un ordre transcendant, le politique revendique son autonomie et sa rationalité. L'État laïque n'a même plus à lutter pour faire admettre sa légitimité. Il n'est plus désormais une « contre-Église » et on peut dire avec Marcel Gauchet que la conquête de l'autonomie de la société civile et de l'État rend le combat inutile, faute de combattants et de raisons de combattre[20]. L'État est laïque pour de bon et la République renonce à se proposer en alternative à la religion, à vouloir substituer une « foi laïque »[21] aux fois religieuses, à remplacer les morales religieuses par une morale laïque commune. L'État ne cherche plus à organiser le social, « il n'est rien d'autre que l'expression de la société »[22].

Parallèlement, il n'y a plus vraiment d'Églises au sens de communautés de croyance. Il n'y a plus que « des convictions privées en matière de fins ultimes dans l'espace public » (p. 105). Les religions ne relient plus, elles ne fondent plus le lien social, mais elles participent, à égale dignité, aux débats sur la question du sens avec d'autres sagesses, morales ou philosophies. La « démocratie des identités » est celle des individus qui partagent plus ou moins les mêmes croyances et qui tous sont en quête d'une identité qui ne se définit plus politiquement (dans une sorte d'abstraction de soi qui permettait de rencontrer autrui sur le terrain d'une universalité commune) mais d'après un « modèle pluraliste-identitaire-minoritaire » (p. 122). C'est le moment de la sortie de la religion, d'une « laïcité de fait sans principe » (p. 30) et de la « mise en scène publique de la diversité sociale » (p. 121).

L'État-providence a remplacé la Providence divine, pourtant moins coûteuse économiquement et plus efficace socialement. Le croyant ne demande rien à son Dieu providentiel, le citoyen exige tout de l'État. Le crédit se substitue au croire, le fiduciaire à la foi, l'indemne (ou l'indemnité) au sacré.

20. Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Gallimard/Le débat, 1998 : « Nous sommes sortis de l'ère d'une autonomie à conquérir contre l'hétéronomie ». (p. 63)

21. Titre d'un recueil de discours et de textes de Ferdinand BUISSON paru chez Hachette en 1912.

22. M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 13.

Pour les individus, le rapport au religieux ne passe plus par l'appartenance à une communauté de foi[23], une Église. Il est devenu une interrogation personnelle sur le sens et la finitude de la vie. Ainsi de l'épuisement d'une certaine forme institutionnalisée de l'expérience religieuse, il ne faut pas conclure à l'épuisement du sentiment religieux lui-même. Depuis que la religion n'est plus une obligation sociale ni même un héritage culturel, depuis que la lutte des chrétiens eux-mêmes pour la liberté de conscience, « sens du religieux » ne signifie plus nécessairement hétéronomie et la transcendance du croyant commence à ressembler à celle de l'honnête homme négligent.

Religieux ou négligent, l'homme a à affronter l'angoisse de l'existence. Pour le négligent, la question du sens de son existence est première. Rien ne conditionne cette question existentielle et surtout pas une détermination de l'essence qui la précèderait. Autrement dit, vivre ne peut signifier tenter de vouloir faire correspondre son existence à une « essence » humaine. La laïcité ne s'est pas imposée au XIXème siècle par hasard : elle apparaît dès que l'on considère que l'homme n'est pas seulement une « nature » mais une histoire dont le sens reste à penser (de la théorie de l'évolution à celle de la lutte des classes).

Le religieux, qui n'est pas la religion, devient une sorte d'affirmation et de dépassement de soi. L'attitude religieuse est le résultat d'un choix et d'un vouloir. Mais le fait d'être chrétien, musulman, juif, bouddhiste ou zoroastrien ne suffit plus à déterminer une action sociale, c'est-à-dire politique, ou morale. Il y a des chrétiens, des musulmans, des juifs, des bouddhistes ou des zoroastriens de gauche comme de droite.

L'esprit scientifique et l'esprit religieux s'accordent sur la légitimité de l'aspiration à l'universel (*katholikon* en grec). Les deux n'évitent de sombrer dans le dogmatisme qu'à le considérer comme une quête et jamais comme une conquête achevée. Les deux promettent la *vérité*. Et c'est peut-être bien là la source commune de la philosophie et de la religion, du savoir et de la foi. Les deux tentent de répondre (*re-spondeo*), et répondre c'est jurer[24], c'est jurer devant témoin de tenir sa promesse de dire la vérité.

En revanche, l'idée que l'inculture religieuse expliquerait la montée des communautarismes, des intégrismes, des extrémismes, des ésotérismes, et je ne sais quels autres « -ismes », y compris le laïcisme, me paraît soit naïve, soit idéologique. L'histoire de l'humanité montre assez que la "culture religieuse" sait aussi prendre la forme d'une inculture humaine. Ce n'est pas tant l'inculture religieuse qui pose problème que l'inculture tout court d'une rationalité réduite à ses ratiocinations logico-mathématiques. L'histoire nous a aussi déjà montré qu'une science inculte sombrait rapidement dans le culte aveugle d'une science prométhéenne.

Nous vivons à l'heure d'un dépassement des cultures nationales. Dans le processus de la construction rationnelle et volontaire d'une « entité » politique européenne, la volonté de certains hommes politiques

23. Le lien communautaire est travaillé par l'histoire : la "communauté" juive s'unit moins autour d'un livre qu'à partir du culte commun de la mémoire de la Shoah, nouvelle religion civile, culte sans Dieu qui célèbre la mémoire des hommes.

24. *Cf.* Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969, t. 2, p. 215 : « *Swaran.*, "jurer, prononcer des paroles solennelles" : c'est presque littéralement *re-spondere* ».

d'affirmer des valeurs chrétiennes fondatrices de l'Europe apparaît comme une perversion à la fois du politique et du religieux. Il s'agit d'une instrumentalisation de la foi au service d'idéologies politiques réactionnaires qui nient l'aspiration religieuse légitime des personnes. L'histoire mouvementée des relations entre les religions et le politique en France montre que c'est bien la laïcité de l'État qui permet au religieux de retrouver son sens.

Le paradoxe, et je m'arrêterai là, est que c'est un vivre ensemble laïque qui oblige à transcender les particularités religieuses et culturelles en faisant confiance (*confidere*) aux hommes.

QUE RESTE-T-IL DE DIEU DANS NOTRE CULTURE ?

Christian Duquoc

« *L'invisible peut parfaitement être manifeste, si l'essence de la manifestation ne se résume pas à la visibilité et à sa nécessaire mise à distance.* » (Paul Audi).

Evaluer la présence et l'importance de Dieu dans notre culture est une entreprise redoutable. Comment se distancier suffisamment de notre culture pour juger de son rapport négatif ou non à Dieu ? Que sait-on d'ailleurs du divin pour désigner sa présence ou son absence ?

Dieu n'est pas perceptible dans le monde empirique, celui de notre quotidien. Aussi notre question est-elle ambiguë par son indication d'un lieu visible en lequel Dieu habiterait. Est-il certain que le monde empirique dise quelque chose de Dieu ? Ce n'est pas là où on le fait parler, où on bavarde à son sujet qu'il réside nécessairement. L'imagination des hommes, et peut-être aussi leur raison, assignent à Dieu une place à notre mesure. Peut-être est-ce la place du Dieu de la raison ou de l'imagination ? Il n'est pas certain qu'on puisse si facilement assigner à résidence ou condamner à l'expulsion le Dieu de la Bible. Le traitement de cette question sera schématique. J'étudierai les points suivants :

1 – L'ambiguïté de la question

2 – La complicité entre Dieu et la culture

3 – Dieu et le sens global

I

L'ambiguïté de la question

Plusieurs interprétations du rapport entre Dieu et la culture occidentale ont été avancées. Elles sous-entendent son retrait comme le suggère l'énoncé de la question. On demande : « Que reste-t-il de Dieu ? ». L'interrogation est une façon détournée de reconnaître pudiquement que Dieu se retire de notre culture et que ce reflux est

peut-être irrévocable. Mais ce retrait n'est pas interprété de la même manière si l'on se rapporte à une théorie contemporaine, celle de M. Gauchet, ou si l'on se rapporte à la théologie juive ou chrétienne.

Une lecture contemporaine

Je me réfère ici à celle de Marcel Gauchet sans en discuter la valeur. Je la résume. Dieu est désormais la métaphore d'une réalité autrefois socialement efficace. La modernité l'a dépouillé de son pouvoir, il est refoulé aux marges, il est privé de rôle dans l'Etat et la collectivité. Au Dieu transcendant de naguère s'est substitué un noyau anthropologique. M. Gauchet entend par là que l'absolu jusqu'alors extérieur ou hétéronome qui soutenait des principes objectifs régulant la société est immanent. Certes, l'homme ne crée pas les principes moraux qui garantissent le vivre ensemble, l'homme peut juger nécessaire de sacrifier sa vie pour leur maintien effectif, il les découvre en sa nature même sans en être le propriétaire. L'homme est fondamentalement lié à autrui, son égocentrisme utile à sa survie est second. Dieu a été réduit au chômage parce qu'une nécessité immanente a remplacé la vérité hétéronome transcendante. M. Gauchet considère le phénomène du retrait de Dieu dans la vie collective comme la condition d'une responsabilité historique et risquée désormais enracinée dans la société seule sans garantie externe (*Cf.* L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion,* Grasset, 2004, et M. Gauchet, *La condition historique,* Paris, Stock, 2003).

Une lecture juive

La théologie juive prend en compte le retrait de Dieu opéré par lui depuis la création ; celle-ci est remise à la responsabilité des hommes. La loi est la médiation de sa présence, elle vise à l'instauration de la justice. L'absence divine est dès lors interprétée comme le sceau d'une présence non contraignante, mais interrogeante. La loi a été donnée pour que l'homme connaisse ses limites, il n'est pas un démiurge. Quant à Dieu, il se préserve des effets négatifs de sa toute-puissance par son invisibilité : voir Dieu, ce serait mourir. Dieu s'est mis lui-même hors jeu, mais ce hors-jeu se situe au cœur de l'histoire et en oriente le mouvement.

Une lecture évangélique

Jésus annonce la proximité temporelle, et pour le présent et pour le futur, du Règne de Dieu. Mais il l'annonce sous une condition paradoxale : Dieu se manifeste dans l'abandon. Son habitat dans le monde n'est pas évident, il exige des yeux pour voir. Le quotidien est un écran à la perception de sa présence. Dieu ne correspond pas à l'image qui en est vulgarisée à partir de la notion du divin comme puissance : il se réveille ailleurs que là où il est attendu. Le visage d'autrui et spécialement du délaissé, est un indice plus sûr de sa présence que la beauté du monde. Dieu n'est pas localisable. Il est si discret qu'il semble n'être nulle part.

En conséquence, ni la lecture juive, ni la lecture évangélique ne répondraient directement à la question posée : « Que reste-t-il de Dieu dans notre culture ? ». Elles ignorent cette problématique de la quête d'un Dieu au territoire se rétrécissant. Il habite l'ensemble du territoire, il n'est localisable en aucun point. Il se retire pour ne pas importuner et ainsi laisser l'espace libre à un partenaire amical et responsable. L'organisation culturelle et politique ne dit rien de ce lien.

II

La complicité entre Dieu et la culture

Retrait, desertion, mutisme, inexistence sociale sont les métaphores d'un constat : Dieu n'a plus en Occident la place qu'il eut naguère. Ce constat engendre une double attitude : celle d'une inquiétude chez beaucoup de nos contemporains, celle d'une attente chez les croyants.

Inquiétude

Le retrait constaté du divin ne se vérifie pas seulement dans l'espace politico-religieux lors de l'émergence d'un Etat autonome, il touche le fondement traditionnel du lien social garanti jusqu'alors par le recours à la transcendance. E. Morin dans son *Ethique* et M. Gauchet notent que l'exil de Dieu est le fruit d'une déception : en Occident le christianisme n'a pas fait régner la paix espérée, mais a été maintes fois la source de divisions qui au XVI[e] siècle ont dégénéré en guerres de religions. La coexistence civile devenue impossible a nécessité le recours à un tiers non religieux : l'Etat. Il eut pour tâche d'arbitrer les conflits en assurant l'ordre civil, il dut rompre avec l'inféodation religieuse : sinon il eut été partisan et n'aurait pu jouer son rôle de pacificateur. Les guerres de religion ont fait perdre au christianisme sa vocation à instaurer la paix civile et incité à rechercher un Dieu déconnecté d'implication dans l'histoire. La philosophie occidentale creusa ce sillon : rendre Dieu raisonnable de telle sorte qu'il soutienne chez l'homme une liberté autonome et en conséquence responsable. Dieu se retranche dans le silence par respect. Ce silence confine au mutisme : aussi Dieu est-il jugé inutile. L'agnosticisme s'inscrit dans cette façon de procéder, il dérive souvent vers l'atheisme.

Historiquement, les Lumières soutinrent ce Dieu rationnel et indifférent. On assista ainsi à une désacralisation de la nature et de l'histoire. La remise totale à la seule maîtrise humaine de la nature et de l'histoire suscita une réaction néo-païenne dès l'ouverture du XIX[e] siècle. Sans doute se souvint-on de l'aphorisme d'Héraclite « La nature aime à se cacher » si bien commenté par P. Hadot dans son ouvrage *Le voile d'Isis* (Paris, Gallimard, 2004). Goethe, Hölderlin et plus récemment Heidegger se firent les avocats de cette perception sacrale de la nature, aspirant à un dieu qui danse. Leur effort n'empêcha pas le développement de la technique, agent d'une exploitation croissante de la nature : elle est utile, elle n'est pas objet de contemplation.

L'exploitation de ses richesses n'évinça pourtant pas un double sentiment qui marque la conscience d'une maîtrise limitée : celui de la terreur (E. Morin parle de sa cruauté) ; celui de l'admiration : on échappe difficilement à sa beauté fascinante. Celle-ci n'incite cependant pas à idolâtrer le monde, elle peut, en raison de son lien à la cruauté, pousser à la révolte et au désespoir. La sensibilité contemporaine majoritaire est loin de la sagesse stoïcienne, d'autant plus que l'écologie profonde désigne l'homme comme l'ennemi d'une harmonie cosmique indifférente à son destin. La nature est d'autant plus muette sur le divin que son mouvement est sans complicité avec le devenir des hommes. La connaissance scientifique du cosmos n'apaise ni l'inquiétude, ni la méfiance.

Des essais pour dépasser l'inquiétude ont été multipliés au XIX[e] siècle : ils ont exploité des espoirs messianiques

millénaristes, ils les ont politiquement récupérés. Leur transfert en politique a été loin d'être concluant. Il conduisit soit à l'indifférence, soit au nihilisme.

Dans les cadres rationnel, romantique et messianique, Dieu a été mis ou s'est mis hors jeu, il n'a plus de place. Le monde est dès lors une énigme. Aucune solution n'est proposée, sinon le modeste essai de transférer dans l'immanence le poids de la transcendance. On a le sentiment qu'il s'agit davantage d'incantation que d'argumentation. Comme au temps d'Epicure, les dieux, s'ils existent, sont abandonnés à leur destin heureux puisque, vivant sans relation avec le monde, ils sont exempts de soucis. Peut-être est-il plus raisonnable, comme le suggère A. Comte-Sponville, d'assumer le désespoir tout en travaillant à aménager pour le temps court qui nous est imparti notre habitat éphémère ? L'exil de Dieu n'a pas exonéré des angoisses dont souffrent nos contemporains.

L'attente

L'Evangile ouvre à une autre perspective : celui d'une espérance exempte de naïveté. Il ne se situe pas dans l'espace d'une recherche inquiète, il s'écarte de l'indifférence et du désespoir proclamés. Il privilégie l'attente et l'écoute. Il ferait sienne une prière inca qui supplie le dieu de parler s'il n'était déjà assuré de sa présence agissante. Il se concentre sur l'audition d'une parole qui est comme une sorte de murmure lointain dans le fracas du monde ou une brise caressante dédaignant la démesure. Il invite à l'écoute d'une promesse furtive, selon la belle expression de Jean-Louis Chrétien, il se laisse séduire par l'irruption de l'impossible dans le temps, selon la formule audacieuse de Jean-Luc Marion. Aussi cette parole est-elle une blessure infligée à notre raison qui juge d'après le vraisemblable et ce qui le conforte, notre égocentrisme frileux. La parole advient comme un don : on ne l'arraisonne pas.

Ecouter, ce n'est pas mettre Dieu à la torture de la question énoncée sous le mode de la provocation : pourquoi as-tu imaginé un monde si cruel et laissé se dérouler une histoire si déraisonnable ? Ecouter, c'est accepter de ne pas hâter la réponse. La sagesse biblique n'ignore pas les questions radicales, elle est assez humble pour ne pas fournir de réponse innocentant Dieu : elle laisse Dieu être tel qu'il se présente dans la parole des témoins, sans pourtant renoncer à entrer en procès avec lui comme l'évoque le récit de la lutte de Jacob avec l'ange de Yahvé. La narration biblique est la minute de ce procès récurrent où ne cesse de résonner l'écho de l'indignation contre la cruauté et l'injustice du monde.

III

Dieu et le sens global

La question du sens et des repères est agitée dans nos médias, elle occupe nos sociologues, elle divise nos penseurs. M. Gauchet l'évoque d'une façon qui tranche avec ses réflexions antérieures :

« *Nous devions à l'héritage immémorial des religions d'avoir pouvoir sur l'autre monde et d'être en mesure d'ambitionner davantage de pouvoir encore. Voilà ce que nous avons perdu.*

En un sens... nous avons achevé de retrouver le pouvoir sur nous-mêmes. Sauf que cette ultime conquête métaphysique a pris un visage social inattendu. Elle a achevé d'émanciper les individus. Elle les a affranchis de ces encadrements qui

perpétuaient l'empreinte de l'ordre religieux au milieu d'une société sécularisée. Elle les a délivrés de ce qui pouvait subsister des contraintes envers les traditions. Elle les a délivrés de ce qui pouvait leur faire obligation envers des collectivités de référence, de la famille à la Nation. Elle les a dégagés de la révérence hiérarchique, des liens d'obédience envers l'autorité, même consentie. En un mot, elle leur a donné, ou elle tend à leur donner, les pleins pouvoirs sur eux-mêmes. Mais ce faisant, elle a vidé de substance la perspective d'un pouvoir collectif... Cette dépossession qui ne vient pas d'abord de l'extérieur mais qui sourd du dedans de notre propriété de nous-mêmes, n'est-ce pas pourtant le vrai nom de la déshumanisation du monde ? » (*Revue Mauss,* 2e trimestre 2003, p. 314).

L'opinion de M. Gauchet sur les effets négatifs du déclin public du christianisme est partagé par d'autres penseurs. Ainsi J. Habermas avoue qu'ayant prôné la sécularisation, il n'avait pas imaginé ses effets inquiétants pour la société. Aussi exprime-t-il le souhait qu'il existe un échange honnête entre la religion et le monde laïc. Ce dialogue est nécessaire pour que l'humain reste humain. La religion n'a pas seulement un rôle dans la vie privée, elle a un rôle dans l'espace public. Obéir à la loi d'une société civile pacifique ne suffit pas à donner un sens à la vie. E. Morin dans son dernier ouvrage, *L'éthique*, s'accorde à cette interprétation : les humains peuvent produire du sens, notamment en rendant le monde fraternel, ils ne peuvent accéder à un sens global.

On estime toutefois trop légèrement que le christianisme apportait ce sens global. Aussi déplore-t-on son déclin tout en le reconnaissant inéluctable. La culture actuelle, arc-boutée à un horizon précaire, habitant un monde incertain, n'a pas hérité de cette capacité : elle doit s'accommoder de l'éphémère. On ne sait plus où court le temps puisqu'il est dépourvu de toute finalité. Le point *oméga* de Teilhard était une fiction poétique, certes, mais donnait sens au devenir apparemment voué au hasard. Le christianisme peut-il garantir la vérité de cette fiction ? Il est vrai qu'il se nourrit d'une promesse et d'une utopie : le loup habitera avec l'agneau, la paix et la justice règneront, prophétisait Isaïe. Mais la promesse ne cesse d'être différée : ou bien elle attise le désir, ou bien elle pousse à l'indifférence, à moins qu'on ne l'entende comme l'exigence de ne point s'enfermer dans l'instant et d'inscrire dans le monde, de façon modeste et locale, l'utopie qu'elle véhicule.

Le sens global n'est pas donné dans ce monde flottant (expression bouddhique). Le zèle pour le bien peut conduire à des résultats malheureux. La promesse affirme avec force qu'une réalité heureuse concernant toute l'humanité s'instaurera. Elle n'est ni perceptible, ni démontrable, elle dépend d'un Autre qui n'est pas à notre disposition. « Dis, écrit Angelus Silesius, entre moi et Dieu, quelle est l'unique différence ? Ce n'est, d'un mot, rien d'autre que l'altérité. » (*L'errant chérubinique,* Paris, Arfuyen, p. 222). Aussi j'userai de trois qualificatifs pour désigner le sens global, autre nom du Règne de Dieu : improbable, inattendu, impossible.

- Improbable : « Nul ne sait ni le jour, ni l'heure » disait Jésus de sa venue future. Cela signifie en clair que la réalisation de la promesse n'est pas prédictible et que rien ne peut en ce monde la préfigurer. Les indices de sa présence future ne font pas défaut, ils n'en donnent aucune description. Les métaphores dont use la Bible pour évoquer le Règne dernier sont trop éloignées de son contenu réel pour qu'on puisse en mesurer la plénitude.

- Inattendu : l'image biblique est celle d'un voleur. Non que l'acteur dernier veuille surprendre, mais la parabole signale que rien en ce monde n'annonce l'effectivité de la promesse. J. Derrida avait souligné ce caractère étrange de l'advenue du messianisme : elle ne relève pas du cours ordinaire de l'histoire dont parlent philosophes et historiens, elle appartient à la décision imprévisible d'un Autre (Cf. *Foi et savoir,* dans J. Derrida et G. Vattimo, *La religion,* Paris, Seuil, 1996, p. 27-28).

- Impossible enfin : le sens global est hors de toute maîtrise. Peut-être peut-il advenir, mais son advenue se situe hors du croyable disponible. E. Morin a défini ce dernier comme le minimum de rationalité. Au sujet de cet l'impossible, Jean-Luc Marion remarque :

« *Nous n'entrons sur le terrain où peut se poser la question de Dieu, donc de l'incompréhensible, qu'à partir du moment où nous affrontons l'impossible – et seulement à partir de ce moment. Dieu commence là où finit le possible* pour nous, *là où s'arrête ce que notre rationalité comprend comme* possible pour elle, *là où précisément notre pensée ne peut plus avancer, ni voir, ni parler, là où s'ouvre le domaine inaccessible de l'impossible. L'impossible pour notre raison n'interdit pas la question de Dieu, mais indique au contraire la frontière à partir de laquelle cette question peut se poser en portant vraiment sur Dieu, donc aussi en transcendant véritablement ce qui ne le concerne pas. Dans le cas de Dieu, et dans ce cas seulement, l'impossibilité n'abolit pas la question, mais la rend possible* ». (*L'impossible pour l'homme – Dieu,* dans *Conférence,* n°18, printemps 2004, Meaux, p. 343).

Notre rationalité a des limites : elles s'imposent comme des bornes si on n'arrive pas à penser au-delà des frontières ; si on le peut, elles laissent un espace ouvert. La raison ne définit pas la globalité du sens, pas davantage qu'elle ne l'interdit. La foi accorde crédit à une parole pour laquelle l'impossible est possible. « Que reste-t-il de Dieu dans notre culture ? » La question se déplace : une culture laisse Dieu à la liberté de sa manifestation dans la mesure où elle ne rejette ni l'improbable, ni l'inattendu, ni même l'impossible hors du champ du possible. L'homme et ses productions ne sont pas la mesure de toutes choses. Plus que les messianismes calculateurs du XXe siècle qui ont conduit à des catastrophes, le retrait ressenti de Dieu, avec enthousiasme pour certains, avec douleur pour d'autres, ouvre à un autre sens que l'éviction de son existence ou de sa présence discrète. Peut-être est-ce la pertinence du christianisme qui le voue à la dérision publique. Selon Origène, au début de son *Contre Celse* (*Sources chrétiennes,* Paris, Le Cerf, vol. I, livre I,1, p. 65), Jésus en fut la première victime, il ne polémiqua pas, il garda le silence.